عبد المجيد الشرفي

II

لبنات

في قراءة النصوص

المدار الاسلامي

لبنات
في قراءة النصوص

لبنات

II

في قراءة النصوص

عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

لَبِـــنَات: في قراءة النصوص

تأليف: عبد المجيد الشرفي

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2013

موضوع الكتاب فكر إسلامي
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-547-7
ردمك ISBN 978-9959-29-549-1
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2010/384

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقّال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى من لم تسعفها الظروف بالتعلم المنتظم
وغرست فيَّ رغم ذلك الشغف بالعلم
واستقلال التفكير
إلى أمي

تقديم

جمعنا في الجزء الأوَّل من هذا الكتاب عدداً من الفصول التي نُشرت في مجلات وكتب مختلفة، تتعلق أساساً بقضايا المنهج، وبتطبيقه على الفكر العربي الإسلامي. ونواصل في هذا الجزء جمع فصول أخرى تنتمي إلى محور آخر من محاور اهتمامنا، قريب من المحور الأول ومكمّل له، وهو قراءة النصوص الدينية والتراثية. وقد بات من المعروف أنّ قراءة النصوص، بمعنى فكّ ألغازها وتبيّن مسالك تأويلها، ليست عملية سهلة ولا بريئة. فكم من سلوك اجتماعي محدود الانتشار أو واسعه، بل من عقيدة أو فكرة أو قيمة يضحّي الإنسان في سبيلها بأعزّ ما يملك، حتّى حياته، يتعذّر فهمها إن لم يُعرَف النصّ الذي تستند إليه والقراءة التي مورست في شأنه بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وكرّسها تقليد يتمتّع بهيبة في النفس وانعقد حوله إجماع أو شبه إجماع.

إنّ النصوص عموماً، والنصوص الدينية والتراثية خصوصاً، حاضرة بحَرفيّتها أو بمدلولها في ثقافتنا. ولذا كان من الضروري مساءلتها عن كثب، ومحاولة التعرّف على أبعادها الرمزية

والوجودية، والكشف عن الرهانات الكامنة وراءها، وهي رهانات مختلفة باختلاف الظروف: منها السياسي، ومنها الطبقي، ومنها المصلحي بشتّى أصنافه. وعلى هذا الصعيد كان أجدادنا محظوظين، إذ لم تكن تخطر ببالهم الأسئلة العديدة المحرجة التي تتزاحم على فكرنا ونحن نقرأ نصًّا ما، وبالأخص إن كان نصًّا قديماً أضفى عليه الزمن قداسة لعلّه لم يَحْظَ بها لدى معاصريه. وكلّ قارئ إنما لا يطرح على نفسه وعلى النص من الأسئلة إلا ما كان قادراً بنِسَب متفاوتة على الإجابة عنه إجابة مقنعة. فمن غير المستغرب أن تكون القراءة الحديثة مخالِفةً للقراءة التقليدية ومُحرِجة للضمير الديني الذي لم يتعوّد على تعرية الوقائع وعلى نزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور، فتجلّيها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها.

وليست قراءة النصوص بهذا المعنى ممارَسة معهودة في ثقافتنا الدينية السائدة. فالثبوتية والإطلاقية هما النزعتان الطاغيتان على هذه الثقافة، لا لِعَيْب متأصّل فيها بل لأنّ المُساءَلة والاستفهام ومراجعة «الثوابت» وإعادة النظر في المسلّمات الموروثة، كل ذلك هو من إفرازات الحداثة، ونحن لم ننتجها، فتبدو لنا غريبة، عدائية، مدمّرة، والحال أن لا مفرّ منها وقد أصبحت كونيّة تفرض نفسها على الناس جميعاً مهما كان دينهم ومهما كانت ثقافتهم، ويستحيل فصل منجزاتها المادية واكتشافاتها واختراعاتها عن منجزاتها الفكرية والمعنوية.

إنّ المعادلة الصعبة في هذا المجال تتمثل في التوفيق بين ما يوفّره الدين بامتياز من يقين واطمئنان وراحة نفسية من جهة، وما

تقتضيه المعقولية الحديثة وتؤول إليه في كثير من الأحيان من قلق وتوتّر وتجاوز للمناطق التي كانت مِن قَبلُ محرّمة، من جهة أخرى. وبعبارة أخرى كيف السبيل إلى تنسيب الأمور، وردّها إلى أسبابها ودواعيها، ووضعها في سياقها، وكسر الأسيجة التي كانت تحيط بها، دون الوقوع في النسبوية العقيمة التي تسوّي بين الخير والشرّ، والحق والباطل، والخطإ والصواب؟

في سبيل الوصول إلى حلّ، ولو مؤقّت، لهذه المعادلة العسيرة لا يوجد بديل عن مواجهة المسألة بكل جرأة ووضوح. وفي هذا النطاق بالذات تندرج بحوثنا كلّها، على اختلاف المدوّنات المعتمدة والمواضيع المطروقة. إلا أننا واعون كامل الوعي بأن جهودنا وحدَها لا تكفي في الوصول إلى حلول يرتضيها المؤمن الذي يعيش عصره بفكره لا بجسده فقط. لقد مضى الزمن الذي كان فيه أعلام الفكر قادرين على توجيه عقول قرائهم الوجهة التي يرتضونها. مضى هذا الزمن بدون رجعة وحلّ محلّه زمن لا تتبلور فيه الحلول إلا عن طريق تلاقح الآراء عبر النقاش العمومي العلني الحرّ والمحترِم للفكر المخالف أيًّا كان صاحبه. كان موقف الجمهور من النخبة في الماضي موقف المتلقّي السلبي، وأضحى موقف هذا الجمهور في عصر شيوع المعرفة وتعدّد وسائطها وسرعة انتقال المعلومة موقفاً نقديًّا وانتقائيًّا، لأن المقارنة بين المواقف المتباينة صارت ممكنة، بعد أن كانت متعذرة لندرة المخطوط وغلاء سعره، ولصعوبة المواصلات وبُطئها.

أجل إن الجمهور العربي لم يتعوّد على ممارسة حسّه

النقدي، ولم تؤهّله النُظُم الدراسية في أغلب الحالات للتفكير بنفسه وعدم التعويل على الغير، ولكن من الخطإ الاعتقاد بأنه يسلّم تسليماً بما يراد فرضه عليه. ولذا فهو في الغالب يقف أحد موقفين اثنين: إما أنه يندفع بكل جوارحه في اتجاهٍ ما نجح في إغرائه وإيهامه بأنه صاحب الاختيار، لأنه يجد في ذلك الاتجاه راحته وتجاوزاً لأزمته النفسية ـ وهو ما يفسّر انخراط العديد من الشُبّان في الحركات الإسلاموية التي تعدهم بالخلاص السريع ـ وإما أن يعلّق حكمه فيما يصل إلى سمعه ونظره ويتّسم سلوكه بالتلفيق والجمع بين المتناقضات، بحسب ما يدفعه إليه وضعه الثقافي والاجتماعي.

وفيما يخصّنا فإننا نراهن على ذكاء الجمهور وفطنته، ونفضّل مصارحته بالصعوبات التي تعترض الباحث، على دغدغة مشاعره وطمس المشاكل المعرفية الشائكة، بتعلّة قلّة أهلية العوامّ والنساء أو عدمها للمشاركة في ما يخوض فيه العلماء والفقهاء والحكماء. فلا ينبغي في تقديرنا أن يكون عِلم الكلام ومسائله العقدية، والتفسير القرآني والمؤثرات التي انتابته عبر التاريخ، والحديث النبوي وما حفّ بتدوينه من وضع ووَسَم جَرحه وتعديله من خلل، والفقه وأصوله وما عكساه من قِيم اجتماعية مغايرة لقيمنا ومنحازة عن القيم القرآنية في أكثر من مناسبة، وما إلى ذلك من المباحث التي تعجّ بها كتب التراث، لا ينبغي أن يكون كلّ ذلك في نطاق ضيّق وخارج دائرة الفحص والتحليل والتفكيك والنقد على رؤوس الملإ.

تلك خُلاصة ما قادَ خُطانا في الفصول التي يحتوي عليها هذا الجزء الثاني من «اللبِنَات» التي نسعى من خلالها إلى الإسهام في بناء ثقافة عربية وإسلامية غير مستلَبة للماضي ولا للآخَر، ثقافة تثمّن ما هو إيجابي في نصوص التراث ولا تغيّب ما هو سلبي بمعايير عصرنا، متفهمة ظروف أجدادنا وحدود آفاقهم، لا متجنّية عليهم أو قادحة، ولا خانعة لهم أو مسايرة على غير هدى.

من هذا المنظور عدنا في الفصل الأول إلى ما لم ينفك يشغلنا من قضايا المنهج في دراسة الأديان، لكن لا من وجهة نظرية مجردة بل من خلال نصوص ذات صبغة دينية وإخبارية. ذلك أننا مقتنعون بأنّ ترك العناية بهذه النصوص لـ"رجال الدين" يقرؤونها ويؤوّلونها بحسب ما يسمح لهم تكوينهم التقليدي، يغيّبون ما فيها حيناً، ويحمّلونها ما لا تحتمل حيناً آخر، بعيداً عن التشبّع بالأسس التي تقوم عليها كلّ معرفة حديثة، وعن القواعد التي يقوم عليها كلّ تديّن صادق مع نفسه ومع الآخرين، إنّ ترك هذه العناية لهم دون سواهم أحد أهمّ الأسباب في الردّة التي يتخبط فيها عالمنا العربي والإسلامي بدعوى المحافظة على الهويّة وعلى الخصوصية، والتصدّي لأعداء الإسلام والمتآمرين عليه في الداخل والخارج.

وكان غرضنا من الفصل الثاني إثبات مشروعية البحث الحرّ في قراءة القرآن، والفصل بينه وبين التعبّد به. فلكلّ نشاط من هذين النشاطين مجاله، وقد آن الأوان لكي تكون أشكال التعبّد آخذة

بعين الاعتبار لما يؤدي إليه البحث، عوض أن تكون سابقة له أو حاضرة فيه من غير استدعاء، متحكّمة في مجالاته ونتائجه. وهذا هو الثمن الذي ينبغي دفعه حتى يكون القرآن حيًّا في النفوس والعقول لا مخاطباً لذهنيات القدماء ومعبّراً عن مشاغلهم وحدهم.

ومن الطبيعي أن نهتم إذن في الفصل الثالث بمجادلة السائد من الخطاب الديني في ادّعائه الخضوع للنص واتّباع السُنّة والالتزام بالإجماع، لنبيّن هشاشة مقولاته ونشقّ طريقاً آخر نحو فكر إسلامي وفيّ للرسالة المحمدية وقاطع، كلّما اقتضى الأمر، مع تأويلاتها المُمَأسَسة والتاريخية. ثم أعقبنا ذلك بفصلين يتعلّقان بالمسائل التي تثيرها الشريعة والفقه وأصوله من منظور معاصر، ومدى قابلية المنظومة التقليدية في هذه المفاهيم للتجديد من حيث منطلقاتها وأحكامها.

أما القسم الثاني من الكتاب بفصوله الأربعة فقراءة لتفسير الطبري في شأن المسيحية، ولبعض من آثار التوحيدي وابن رشد. وهي قراءة متأنية تعيد ترتيب المادة التي تحتوي عليها هذه الكتب التراثية على نحو يعزف عن التراكم لفائدة تفهّم يُبرز مواطن الطرافة والجِدّة مثلما ينبّه إلى حدود المعرفة التي تعكسها تلك النصوص. وما نحسب هذه الطريقة في التعامل مع التراث إلا الطريقة المجدية لأنها تقارن هموم الماضي وهموم الحاضر ولا تبقى أسيرة للأولى على حساب الثانية.

ويبقى أملنا، كما عبّرنا عنه في تقديم الجزء الأول، أن لا يكتفي قارئ هذه اللبِنَات بالتلقي السلبي لما ورد فيها، وأن يساهم في إنتاج معرفة مضيئة لضميره الحرّ في حواره مع سائر الضمائر الحرّة.

تونس في جمادى الآخرة 1431/ مايو 2010

القسم الأول

في قراءة النصوص الدينية

في منهجيّة دراسة الأديان

يجدر بنا أن نُبدي عدداً من الملاحظات الأوّليّة قبل أن نطرق جوانب من المنهجيّة التي تقتضيها دراسة الأديان حسب المعايير الشائعة في علوم الإنسان والمجتمع كما تبلورت في القرنين الأخيرين بالخصوص:

أوّلاً ـ نظراً إلى اتساع الموضوع واحتوائه على عديد العناصر المتشعّبة فإننا مضطرّون إلى الاكتفاء بالإشارات السريعة وعدم تحليلها تحليلاً كافياً، وإلى التركيز على عناصر دون أخرى، لا سيّما وأننا لسنا مختصّين في كلّ العلوم التي سنرى ضرورتها، وأنّ المعلومات عنها ليست دائماً متوفّرة.

ثانياً ـ لقد تعمّدنا أن تندرج هذه الوقفة السريعة تحت عنوان دراسة الأديان لا دراسة الدين. فإذا كان الدين عند الله الإسلام كما يعتقد المسلمون، فإنّ ما يهمّنا ليس الدين الذي عند الله، بل الأديان التي يعتنقها الإنسان، باعتبارها ظواهر ثقافية واجتماعية بشرية يحتوي كلّ منها على طقوس وسلوكات تعبّدية وعقائد وتمثّلات تنظّمُ علاقة الإنسان بالمقدّس.

ثالثاً ـ ورغم ذلك فسيكون الدين الإسلامي هو المنطلَق في

دراسة المنهجيّة التي نراها الأقومَ والأنجعَ في دراسة الأديان عموماً والأديان التوحيديّة على وجه الخصوص. وليس مردّ ذلك إلى أنّ الإسلام هو الدين المنتشر أكثر من غيره في بلادنا فحسب، بل لأنّ المناهج الحديثة التي سنتحدّث عنها قد طُبّقت إلى حدّ بعيد على الأديان الأخرى، ولكنّها لم تطبّق على الإسلام إلّا في حدود ضيّقة جداً، فهي ما زالت تتلمّس طريقها حتى تعدَّل بحسب خصوصيّة الإسلام.

رابعاً ـ لا بدّ أن يكون الفارقُ واضحاً في الأذهان بين الدارس أو الباحث من جهة، ورَجل الدين أو العالِم التقليدي من جهة ثانية، والمؤمن الملتزم من جهة ثالثة، مع العلم أنّ التلازم كان قائماً نظريًّا على الأقلّ بين العلم والإيمان، وأنه لا تنافيَ مبدئيًّا بين الإيمان والبحث إلّا من حيث التقاليد الموروثة في هذا المضمار وذاك.

ـ فالعالِم التقليديّ يحرصُ على استيعاب معلومات تعكس في نظره حقائق جاهزة ونهائية، وعلى تبليغها بكلّ أمانة على غرار ما قام به أسلافه. ولذلك فإنه لا يرى مجالاً لإنتاج معرفةٍ جديدةٍ في مجال الدين، بل هو يحترز من هذا الإنتاج كلّ الاحتراز؛

ـ والمؤمن الملتزم غايته الأسمى الطّمأنينة النفسية، وهدفه الأقصى السُّمُوّ الروحيّ والخلاص الأخرويّ، بصرف النظر عن سائر الاعتبارات، بما فيها المنطقية والمصلحية. وهو بداهةً غير مطالَب بالتخلّي عن إيمانه متى مارس البحث، إلّا أن هذا الإيمان، إن لم يكن دوغمائيًّا، لا يحدّد سلفاً موقفه من القضايا المدروسة، وقد يساعده على الوصول إلى حلول تُرضي عقله وضميره؛

- بينما الدارس يسعى، بصرف النظر عمّا يؤمن به، إلى تفهّم الظواهر المدروسة تفهّماً أفضل، وإلى وضعها في سياقها، سواء كانت هذه الظواهر عقدية أو سلوكية، أي أنّ غايته معرفية بالأساس. ولئن كان يعلم حقّ العلم بأن التجرّد الكامل والموضوعية التامّة غير ممكنَين على وجه الإطلاق، فإنّ وعيه بالعقبات في سبيلهما يقرّب بحوثه لا محالة من المستوى الذي يرضي "المجموعة العلمية" التي تتخطّى الحدودَ الجغرافية واللغوية والدينيّة وغيرها، ويرضي فضوله الشخصيّ في الآن نفسه حين يصل إلى نتائج مُقنعة. وعلى هذا الأساس فإن جنسيّة الباحث ولغته وانتماءه الديني والمذهبي، كلّ ذلك لا ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار إلّا إذا أثّر في تفسيره للموضوع المدروس دفاعاً أو قدحاً. وبعبارة أخرى فهو حريص على تجنّب الموقف المعياري وعلى ترك مسافة بينه وبين موضوعه.

بعد هذه الملاحظات الأولية نبدأ بالجانب الذي لسنا مهيّئين تهيّؤاً كاملاً للخوض في جوانبه الفنية، وهو المقاربة السوسيولوجية. فبالنسبة إلى المختصّ في علم الاجتماع لا يوجد دين صحيح وآخر خاطئ. الدين عنده هو الدينُ المَعيش، هو ما يعتقده عامّة الناس أو فئات مخصوصة من المجتمع تختلف باختلاف السنّ والجنس والمستوى الثقافي والاقتصادي ونوعية النشاط، إلخ.، وما تمارسه هذه الفئات من طقوس فردية وجماعية، وتأثير هذه العقائد والممارسات التعبّدية في السلوك والعلاقات الاجتماعية، بما فيها السياسية. فعالِم الاجتماع لا يهمّه ما تقول النصوص بقدر ما يهمّه الواقع الملموس، سواء اتّفق مع ما تقوله النظرية أو ابتعد عنه.

وإذا كانت المجتمعات الغربيّة مدروسةً من هذه الناحية فالملاحظ أن المجتمعات الإسلامية والعربية بصفة أخص محتاجة إلى دراسات ميدانية تجلّي حقيقة التديّن الموجود في فترة ما، والمعاني المتغيّرة التي يضفيها المؤمنون على الدين. ونؤكّد على سمة التغيّر هذه لأنها خاصية ملازمة للدين المعيش، خلافاً للثبات الذي تدّعيه المؤسّسة الدينيّة. فممثلو هذه المؤسّسة لا يعترفون بالتغيّر إلّا بصفته تدهوراً وابتعاداً متواصلاً عن الدين النقيّ، ولذلك فالدين الصحيح عندهم هو ما يتمثّلون أنه كان موجوداً في العصر الذهبيّ، وما يعيشونه من أشكال من التديّن، تبتعد إن قليلاً أو كثيراً عن هذا التمثّل، ليست سوى انحراف عن جوهر الدين، والحال أنّ الحداثة قد قلبت التوازن الذي كان موجوداً في المجتمعات التقليديّة، وأنّ هناك بحثاً واعياً أو غير واعٍ عن توازن جديد.

لنا بعض الدراسات الجزئية أو القديمة نسبيًّا: مثلاً دراسة الأستاذ بوحديبة عن طقس الصلاة في ستينات القرن الماضي. وفي مصر نشر مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية تقريرين فقط عن **الحالة الدينيّة في مصر**، الأول سنة 1996 والثاني سنة 1998، ثم توقّف المشروع. وفي المغرب صدرت على الأقل دراستان ميدانيتان هامّتان، الأولى سنة 2000 بعنوان **الشباب والقيم الدينيّة** (*Les jeunes et les valeurs religieuses*)، والثانية في ديسمبر 2007، بعنوان **الإسلام في الحياة اليومية** (*L'islam au quotidien*). أمّا في سائر البلاد العربية فالدراسات التي تنتمي إلى هذا الصنف وتدرس الإسلام دراسة سوسيولوجية تكاد تكون معدومة أو هي غير مروّجة إن وُجدت.

إنّ ما قلناه عن المقاربة السوسيولوجية ينطبقُ تماماً على الإناسة الدينيّة المطبّقة على الإسلام. ومعروف أنّ الإناسة أشملُ من علم الاجتماع، وتسعى إلى التركيز على الإنسان بكل أبعاده الرمزية والمادية، فتهتمّ طبعاً بالعلاقات الاجتماعية، ولكنّها تهتمّ كذلك بالعلاقات بين الإنسان والاقتصاد والسياسة والنفسيات والأخلاق والقِيَم وغيرها. وتبحث الإناسة الدينيّة في كلّ مرّة عن السُبل التي يسلكها الدينُ لإضفاء المعنى على الوجود وعلى الحياة والموت، وعن طبيعة هذه المعاني ونوعيتها، على أساس أن الأديان تشترك في عدد من المظاهر والوظائف، وتختلف في الآن نفسه عن بعضها البعض في الأشكال وفي مدى التناغم مع الأوضاع المَعيشية ومع الخُصوصيّات الثقافية، بما فيها التاريخية وحتى العرقية. فلا يمكن ـ على سبيل المثال ـ إدراك المعاني العديدة التي يكتسيها حجابُ المرأة (وقد استخلصت آمال قرامي سبعة معانٍ للحجاب عند التونسيّات) ما لم توضَع في سياقها السياسي والاقتصادي الداخلي والإقليمي والعالمي، وما لم تتمّ العودة إلى النظرة السائدة إلى الجسد عموماً وإلى جسد المرأة خصوصاً، وإلى أسباب هذه النظرة ـ وبعضها سابق للإسلام بقرون عديدة ـ و دلالاتها والرهانات الكامنة وراء الفصل بين الجنسين، فضلاً عن تفضيل الرجال على النساء أو دوَران الاهتمام على حاجاتهم ومصالحهم في الدرجة الأولى.

ولا شكّ أنّ عدم التشجيع على القيام بهذه الدراسات إنما مردّه أوّلاً إلى الخوف من تعرية الواقع بكلّ أبعاده، وعدم الاستعداد لمواجهة ما ينجرّ عن هذه التعرية من تغيير في العقليات،

وكذلك في مشروعية العديد من المؤسّسات الدينيّة والاجتماعية، إذ لا تستطيع هذه المؤسّسات التمادي في أداء الدور المَنُوط بعهدتها إلّا إذا تمّ التذكير باستمرار بما من شأنه أن يُشعر المرء ببداهة النظام القائم، وبأنّ طبيعة الأمور هي التي تفرضه لا إرادات معيّنة تحرّكها مصالح مادّية ومعنوية. وبعبارة أخرى فإنّ الفقر في الدراسات التي من هذا القبيل يعكس اختيارات سياسية محافِظة تكرّس استمرارية الأوضاع الموروثة، رغم الثمن الباهظ الذي تدفعه المجتمعات حين تتخلّى راغبةً أو مُكرَهةً عن مسك مصيرها بأيديها، وتسلّم قيادها إلى من يخدّرها بالشعارات والمغالطات، باسم الدين أو باسم المحافظة على الهويّة أو باسم الأصالة أو باسم مقاومة الغزو الفكري الأجنبي، وأمثالها من التبريرات التي تصبّ كلّها في نفس النتيجة.

لقد ذكرنا هاتين المقاربتين السوسيولوجية والإناسية، أوّلاً للتنبيه إلى أهمّيتهما البالغة في حاضر المجتمعات الإسلامية ومستقبلها، وثانياً للإلحاح على ضرورة تلافي التأخّر الذي تعاني منه الدراسات الإسلامية في هذا المضمار، إذ بقيت في أغلب الأحيان عالةً على النظريّات التي يأتي بها الإناسيّون من خارج الإطار الإسلامي، من أمثال نظريّات غيرتز (Clifford Geertz) وغيلنر (Ernest Gellner) وأضرابهما، وهي الدراسات التي تجاوزت الإثنوغرافيا الاستعمارية وفتحت مسالكَ من التفكير لا غنى عن الاستفادة منها، ولكنّها لم تتخلص تخلّصاً كاملاً من المركزية الغربيّة، ومن تعميم بعض المظاهر المحلّية والمحدودة على المجتمعات الإسلامية برمّتها.

ونأتي الآن إلى المقاربتين الأساسيتين المنبنيتين لا على الدراسات الميدانية بل على النظر في الوثائق وعلى تحليل النصوص بواسطة الفنّيات الحديثة التي أنتجتها اللسانيات وبلورتها تقنيات دراسة الحِجَاج والخبر والسرد والخطاب عموماً، ونقصد المقاربة التاريخية والمقاربة المقارنية.

المقاربة التاريخية ليست واحدة، فهناك كما هو معلوم مدارس تاريخية متعدّدة تركّز على المدى الطويل أو على العامل الاقتصادي أو السياسي أو غير ذلك، لكنّ الرابط بينها جميعاً هو أنّها لا تقرّ النظرة الماهوية (essentialiste) التي تميّز المواقف الأيديولوجية عموماً، ولا تخشى إعادة النظر في المسلّمات التي تنبني عليها العديد من النتائج الخطيرة، رغم أنها قائمةٌ على أساس واقع تاريخيّ واهٍ. ويهتمّ المؤرّخ بالأحداث والأفكار رابطاً بينها، سواء كانت قديمة أو حديثة أو راهنة. مثال ذلك فيليو J. P. Filiu في أطروحته *L'apocalypse dans l'islam*, Paris, Fayard 2008 (**القيامة في الإسلام**) المنشورة أخيراً والتي درس فيها الأدبيات الشائعة في العقود الأخيرة عن علامات الساعة وآخر الزمان والمهديّ المنتظر والمسيح الدجّال...

من أفضل الأمثلة على المقاربة التاريخية في المجال اليهوديّ الكتاب الصادر أخيراً بالفرنسيّة عن **الكيفيّة التي اختُرِع بها الشعب اليهوديّ** (Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Paris, Fayard 2008). فقد بيّن هذا المؤرّخ من جامعة تل أبيب أنّ اليهود الموجودين في مختلف أصقاع العالم والمعبَّر عنهم عادة بيهود الشتات ليسوا عبرانيّين نزحوا من فلسطين بعد خراب الهيكل على

يَدِ «تيطس» سنة 70 ميلادياً، أو على إثر الفتح العربي، كما هو شائع في الأدبيات اليهوديّة وكما تروّجه الأيديولوجيا الصهيونية بالخصوص، بل هم ينتمون إلى شعوب أخرى عديدة دخلت اليهوديّة عن طريق التبشير في إفريقيا وأوروبا وآسيا، وخصوصاً ما بين القرن الثاني ق م والقرن الرابع م.

وقد بيّن كذلك، من جملة ما بيّن، وعلى إثر مجموعة من المؤرّخين، أنّ الخروج (exode) من مصر تحت قيادة موسى ما هو إلّا أسطورة من الأساطير التأسيسية، لأنّ فلسطين وبلاد الشام كلّها كانت تابعة للحكم الفرعونيّ زمن موسى المفترض، ولا معنى لخروج العبرانيّين من منطقة نفوذ مصرية إلى منطقة نفوذ مصرية أخرى.

يحرص المؤرّخ كذلك على التمييز بين ما هو وقائع تدلّ عليها النقوش والآثار والوثائق عموماً، وما هو من قبيل الأساطير التي لا تصمد أمام الدرس النزيه. وهذا ما قامت به فرانسواز سميث .F Smyth-Florentin في كتيّبها الهامّ بعنوان **الأساطير اللامشروعة** *Les mythes illégitimes*, Genève, Labor et Fides, 1994، وخاصة أسطورة أرض الميعاد ومملكة إسرائيل الممتدّة من النيل إلى الفرات.

هذه المقاربة التاريخية أدّت بمؤرّخي الكنيسة ـ البروتستانت في البداية ثم تبعهم الكاثوليك ـ إلى نفي الاستمرارية المزعومة من عيسى المسيح إلى البابا الحالي مروراً ببطرس والبابوات الذين تعاقبوا على الكرسيّ الرسوليّ. فقد أثبتت الدراسة التاريخية أنّ هذا المنصب لم يتمتّع بالأولوية إلّا بصفة تدريجية، وأنّ ظلاماً دامساً يلفّ الفترات السابقة لتنصّر قسطنطين في القرن الرابع.

وحين طُبّقت هذه المقاربة على التاريخ الإسلامي فإنّها سمحت بإعادة النظر في الكثير من الأمور التي كانت بمثابة الحقائق الثابتة. وليس من باب المفاخرة الإقرار بأنّ للمدرسة التونسيّة في تاريخ الفكر الإسلامي بمختلف كلّيات الآداب والعلوم الإنسانية إسهامات مميّزة. ويكفي أن نلقي نظرةً سريعةً على عناوين الرسائل والأطروحات التي أُعدّت في شُعَب الحضارة وفي أقسام التاريخ لنتأكد من أنها إضافات حقيقية في مجالات عديدة يضيق المقام عن حصرها، وقد شملت التفسير القرآني والحديث النبويّ وعلم الكلام والتصوّف والفقه وأصوله، وهي اليوم تُعتبر إسهامات لا غنى عنها للدارسين شرقاً وغرباً.

نذكر على سبيل المثال دور رسالة الشافعي في تأسيس أصول الفقه، إذ ثبت أن هذه الرسالة لم تحظَ بأيّ اعتناء طيلة القرنين اللذَين تلَيا وفاة الشافعي ـ أي 3 و4 هـ ـ وأنّ الفضل في إحيائها إنّما يعود إلى الظروف التي مرّ بها الاعتزال بعد أحداث المحنة وسياسة المتوكّل الموالية للحنابلة وأهل الحديث، والتي جعلت المعتزلة يهتمّون بأصول الفقه حين ضاقت عليهم سبل الخوض في أصول الدين (أطروحة حمادي ذويب).

وقد بيّنت كذلك دراسات وائل حلاق، وخاصّة كتبه الثلاثة التي تُرجمت من الإنكليزية سنة 2008: **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، و**تاريخ النظريّات الفقهية**، و**السلطة المذهبية** (بيروت، دار المدار الإسلامي)، كيف أنّ ما أثبتته المدوّنات الفقهية الكلاسيكية يعكسُ آراء تلامذة الأئمّة ومواقفهم أكثر ممّا يعكس اختيارات واضحة قام بها أولئك الذين تُنسَب إليهم المذاهب الفقهية، بما

يعنيه ذلك من تأثير الظروف المستحدَثة في بلورة الأحكام التي هي من مميّزات كلّ مذهب.

ولقد كانت الموسوعة التي ألّفها يوسف فان إس Josef van Ess في ستة أجزاء بعنوان: **علم الكلام والمجتمع** (*Theologie und Gesellschaft*) دراسة رائدة في علم الكلام في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وصِلته بالمجتمع، ولكنّنا ما زلنا محتاجين إلى نفض الغبار عن العديد من الوقائع التي يلفّها الغموض، ولا سيّما فيما يخصّ بدايات العهد الإسلامي، وهو ما حاوله صديقنا هشام جعيط وبعض تلامذته. ذلك أن السُنّة الثقافية الإسلامية لا تبتدئ في عصر التدوين، ولم تولَد مكتملة كما يوهم بذلك محمد عابد الجابري، ولا مناص من الحفر في الفترة السابقة على مدى قرن ونصف قرن. وقد بيّنت دراسات جاك غودي Jack Goody أنّ التقليد (la tradition) في المرحلة الشفوية مَرِن جدًّا ويتغيّر بسهولة، ثم يستقرّ نسبيًّا عندما يدوَّن في مخطوطات، ولكن نظراً إلى نُدْرة المخطوط وارتفاع ثمنه فإنّ التغيير ممكن في نطاقه، فلا يستقرّ التقليد بصفة شبه نهائية إلّا بعد أن يتوفّر المكتوب في نُسَخ عديدة، أي بعد الطباعة[1].

المهمّ في المقاربة التاريخية أنّها لا تكتفي بترديد ما جاء في كتب التراث بل تنظر إلى المادة الثريّة التي تحتوي عليها تلك الكتب نظرة نقدية، ولا تستنكف من الإشارة إلى مواطن الغموض والتناقض فيها، وتحاول تقديم تفسيرات مُقنِعة ليست لها لا غاية

(1) انظر في موضوع اختلاق تقليد وهمي:
E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.) *L'invention de la tradition*

تمجيدية ولا غاية تحقيرية. ولكن من الواضح أنّها، حين تسمح لنفسها بإعادة النظر في الثوابت، تؤدّي إلى تنسيب الأمور وإلى الابتعاد عن كثير من الأوهام والرؤى المبنيّة على التفسيرات الغيبية، وكذلك عن المواقف التي تُمليها اعتبارات مذهبية أو قومية مخصوصة، كما هو الشأن في الخلافات السُنّية الشيعية مثلاً.

وإذا كان المؤرّخ محتاجاً إلى ثقافة متينة وعميقة في مختلف الميادين ـ تاريخية طبعاً، لكن كذلك فلسفية واقتصادية وقانونية وعلمية وغيرها ـ فإنَّ من أهمّ الوسائل التي يلجأ إليها في استقراء النصوص وتحليلها واستخلاص مدلولاتها المقارَنةَ. والمقارنة تكون بين النصوص التي تنتمي إلى نفس الثقافة الدينيّة، وبين النصوص المنتمية إلى ثقافات دينية مختلفة.

وحتى لا يكون كلامنا نظريًّا فقط فسنتناول نصوصاً من هذين النوعين ونرى كيف يمكن استغلالها:

النص الأول من **الكتاب المقدّس**، وقد جاء فيه بالخصوص:

> (22) وانصرف الرجال من هناك ومضوا نحو سَدوم وبقي إبراهيم واقفاً أمام الربّ (23) فتقدّم إبراهيم وقال: أتُهلِك البارّ مع الأثيم؟ (24) إن وُجد خمسون بارًّا في المدينة أفتُهلكها ولا تصفحُ عنها من أجل الخمسين بارًّا الذين فيها؟ (25) حاشَ لك أن تصنع مثل هذا، أن تُهلك البارّ مع الأثيم، فيكون البارّ كالأثيم. حاش لك. أديّان كل الأرض لا يدين بالعدل؟ (26) فقال الربّ: إن وجدتُ في سدوم خمسين بارّاً في المدينة فإني أصفحُ عن المكان كلّه من أجلهم (27) فأجاب إبراهيم وقال: ها أنا ذا قد طفقت

أتكلّم أمام سيدي وأنا تراب ورماد (28) إنْ نقَص الخمسون بارًّا خمسة أفتُهلك جميع المدينة بالخمسة؟ فقال الربّ: لا أهلكها إن وجدت ثَمّ خمسة وأربعين (29) ثم عاد أيضاً وكلّمه فقال: إن وُجد هناك أربعون؟ فقال: لا أفعل من أجل الأربعين (30) قال: لا يثقلْ أمام سيدي أن أتكلم. إن وُجد ثَم ثلاثون؟ فقال: لا أفعل إن وجدتُ ثَم ثلاثين (31) قال: قد استرسلت في الكلام أمام سيدي، إن وُجد ثَم عشرون؟ قال: لا أهلكهم من أجل العشرين (32) فقال: لا يثقلْ أمام سيدي أن أتكلم هذه المرّة فقط. إن ثَم عشرةٌ؟ قال: لا أهلكهم من أجل العشرة (33) ومضى الربّ عندما فرغ من الكلام مع إبراهيم، ورجع إبراهيم إلى موضعه[2].

أمّا النصّ الثاني فمن **صحيح البخاري**:

... ثم فُرضت عليّ الصلوات خمسين كل يوم، فرجعتُ فمررت على موسى فقال: بِمَ أُمِرتَ؟ قال: أمرتُ بخمسين صلاة كلّ يوم. قال: إنّ أمّتك لا تستطيع خمسين صلاة كلّ يوم، وإنّي واللّه قد جرّبت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشدّ المعالجة، فارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف لأمّتك. فرجعتُ فوضع عنّي عشراً، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فوضع عنّي عشراً، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فوضع عنّي عشراً، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فأُمرت بعشر صلوات كل يوم. فرجعت فقال مثله، فرجعت فأُمرت بخمس صلوات كل يوم. فرجعت إلى موسى فقال: بِمَ أُمرت؟ قلت: أُمرت بخمس صلوات كلَّ

(2) **سفر التكوين**، الإصحاح 18.

يوم. قال: إن أمّتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم، وإنّي قد جربت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشدّ المعالجة، فارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف لأمّتك. قال: سألتُ ربّي حتى استحيَيت، ولكن أرضى وأسلّم. قال: فلمّا جاوزتُ ناداني مُنادٍ: أمضيتُ فريضتي وخفّفتُ عن عبادي[3].

إنّ ما يلفت النظر في هذين النصّين هو التشابه البنيوي بينهما، رغم اختلاف المحتوى والغاية من الخبر، ووجود شخص ثالث سوى اللّه والنبيّ ـ وهو موسى ـ في حديث البخاري، فضلاً عن أنّ نصّ سِفْر التكوين يدّعي نقل حوار جرى فعلاً بين يهوه وإبراهيم، بينما كان نصّ الحديث يروم رواية ما رآه النبيّ في المنام عند الإسراء، وفضلاً كذلك عن أن الله يتكلّم في النصّ الأول، بينما يكتفي النصّ الثاني بنقل أوامره فحسب، إلّا في الأخير عندما ينادي محمداً مُنادٍ: "أمضيتُ فريضتي وخفّفت عن عبادي". وكانت خاتمة الحوار بين الله والنبيّ مختلفة كذلك بعض الاختلاف، فإبراهيم يفرغ من الكلام ويمضي الرب، ومحمد يستحيي من طلب التخفيض من عدد الصلوات المفروضة على أمّته ويرضى ويسلّم.

رغم هذه الأوجه من الاختلاف بين النصَّين فكِلاهُما يحتوي على "مساومة" بين اللّه وأحد أنبيائه. وطريقة النزول من نفس العدد 50 إلى 10 أو 5 واحدة، وهي التخفيض المتوالي من عدد الأبرار أو من عدد الصلوات. ويتّضح من ذلك مدى التقارب بين الأديان التوحيديّة الثلاثة وانتماؤها إلى نفس المجال الثقافي وخضوع أتباعها لنفس المؤثّرات.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج (42).

والنصّان بالخصوص يعكسان "التشبيه" بالمعنى الكلامي (anthropomorphisme) الذي هو شائع في العهد القديم، وهو أقلّ حضوراً في القرآن، ولكنّ رواسبه موجودة بغزارة في مجاميع الحديث، ممّا خوّل دانيال غيماريه D. Gimaret أن يُفرِد دراسة للأحاديث العديدة التي تحتوي على تشبيه، تحت عنوان **الله على صورة الإنسان** (*Dieu à l'image de l'homme* Paris, Cerf 1997)، عاكساً بذلك الآية التي ورد فيها في العهد القديم أنّ الله خلق الإنسان على صورته.

إنّ المؤرّخ وقد وضع أمامه هذين النصّين يتعيّن عليه أن ينظر في الروايات الموازية وبالخصوص تلك الرواية التي أثبتها البخاريّ في كتاب الصلاة، والتي كان فيها النزول بعدد الصلوات إلى الشطر:

> . . . قال النبيّ (ص) ففَرَض اللّه على أمّتي خمسين صلاة، فرجعتُ بذلك حتّى مررت على موسى فقال: ما فرض اللّه لك على أمّتك؟ قلتُ: فرض خمسين صلاة. قال: فارجع إلى ربّك، فإن أمّتك لا تطيق ذلك. فراجعني فوضَع شطرها، فرجعت إلى موسى، قلتُ: وضع شطرها. فقال: راجع ربّك فإنّ أمّتك لا تطيق. فراجعتُ، فوضع شطرها. فرجعت إليه، فقال: ارجع إلى ربّك فإنّ أمّتك لا تطيق ذلك. فراجعته، فقال: هي خمس وهي خمسون، لا يبدَّل القول لديّ. فرجعت إلى موسى فقال: راجع ربك، فقلت: استحيَيت من ربّي. . .(4)

(4) **صحيح البخاريّ**، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة (1).

ومن هذه المقارنة يَخرج على الأقلّ بنتيجة أساسية، وهي أنّه لا يمكن فهم هذه النصوص في الدرجة الأولى، أي بِحَرفيّتها، ولا حتّى إخضاعها للمنطق الحسابي البسيط (من 50 إلى 25 في مرحلة أولى، ثم من 25 إلى 12,5 في مرحلة ثانية ! ثم إلى 5 هي خمسون)، بل لا بدّ من اكتناه الغرض الذي وُضعت من أجله، وهو غرض عقديّ في نصّ سفر التكوين ذو صلة بمفهوم العدل الإلٰهي وتبرير وجود الشرّ في العالَم، بينما هو غرض تعبّدي في نصّ الحديث، الغاية منه هي التأكيد على أنّ عدد الصلوات المفروضة أمر إلٰهي لا دخل حتى للنبيّ في تحديده، وعلى أنّ الله رؤوف بعباده ويستجيب لطلب أنبيائه.

ونتناول الآن ثلاثة نصوص من داخل الثقافة الإسلامية. النصّ الأول من **الكامل** لابن الأثير:

> وخَطَب [عمر بن الخطاب] أمّ كلثوم ابنة أبي بكر الصدّيق إلى عائشة، فقالت أمّ كلثوم: لا حاجة لي فيه، إنّه خَشِن العيش شديدٌ على النساء. فأرسلَت عائشة إلى عمرو بن العاص فقال: أنا أكفيكِ. فأتى عمرَ فقال: بلغني خبر أعيذك باللّه منه. قال: ما هو؟ قال: خطبتَ أمّ كلثوم بنت أبي بكر. قال: نعم، أفرغبتَ بي عنها أم رغبتَ بها عنّي؟ قال: ولا واحدة، ولكنّها حدَثة نشأت تحت كنف أمير المؤمنين في لين ورفق، وفيك غلظة، ونحن نهابُك وما نقدر أن نردّك عن خُلق من أخلاقك، فكيف بها إن خالفتك في شيء فسطوت بها، كنتَ قد خلفت أبا بكر في ولده بغير ما يحقّ عليك. وقال: فكيف بعائشة وقد كلّمتُها؟ قال: أنا

لكَ بها، وأدلّك على خيرٍ منها، أمّ كلثوم بنت علي بن أبي طالب، تعلق منها بسببٍ من رسول اللّه (ص)[5].

والنصّ الثاني من **مناقب عمر بن الخطاب** لابن الجوزي:

عن الزبير بن بكّار قال: خطب عمرُ أمَّ كلثوم بنت علي بن أبي طالب - رضوان اللّه عليه - فقال له عليّ: "إنها صغيرة!" فقال له عمر: "جهِّزها يا أبا الحسن، فإنني أرصد من كرامتها ما لا يرصد أحد". فقال له عليّ: "أنا أبعثها إليك، فإن رضيتَها زوّجتُكَها". فبعثها إليه ببُرد، وقال لها: "قولي له، هذا البرد الذي قلتُ لك". فقالت ذاك له، فقال: "قولي له قد رضيتُه، رضي اللّه عنك". **ووضع يده على ساقها فكشفَها**، فقالت له: **"أتفعل هذا؟ لولا أنّك أمير المؤمنين لكسرتُ أنفك!"**. ثم خرجت حتى جاءت أباها، فأخبرته الخبر وقالت: **"بعثتني إلى شيخ سوء"**. فقال: "مهلاً يا بنيّة، فإنّه زوجك!". فجاء عمر إلى مجلس المهاجرين في الروضة، وكان يجلس فيه المهاجرون الأوّلون، فجلس إليهم، فقال لهم: "رفّئوني، رفّئوني"، فقالوا: "بماذا يا أمير المؤمنين؟" قال: "تزوجتُ أمّ كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب، سمعتُ رسول اللّه (ص) يقول: "كلّ نسَب وسبب وصِهر منقطعٌ يوم القيامة إلّا نسبي وسببي وصهري، وكان لي به السبب والنسب، فأردت أن أجمع إليه الصهر". فرفّؤوه. فولدت له زيداً ورقيّة.

عن محمد بن عمر وغيره، قالوا: لمّا خطب عمر بن

---

(5) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1408/ 1989، حوادث سنة 23، ج2، ص213.

الخطاب إلى عليّ، رضوان اللّه عليهما، ابنته أم كلثوم، قال: "يا أمير المؤمنين، إنّها صبيّة". قال: "إنّك واللّه ما بك ذلك، ولكن قد علِمنا ما بك". فأمر بها عليّ، فصُنعت، ثم أمر ببُرد فطواه، ثم قال: "انطلقي به إلى أمير المؤمنين فقولي: أرسلني أبي يقرئك السلام ويقول: إن رضيت البرد فأمسكه وإن سخطتَه فردّه". فلمّا أتت عمر قال: "بارك اللّه فيكِ وفي أبيكِ، قد رضِينا". قال: فرجعت إلى أبيها فقالت: "ما نشر البُرد ولا نظر إلّا إليّ". فزوّجها إيّاه[6].

أما النصّ الثالث فمن **مخلاة** بهاء الدين العامليّ[7]، وقد جاء فيه:

(نكاح رسول اللّه (ص) بعائشة رضي اللّه عنها) وقصّتُه، وهو ما رُوي أنّ خديجة (رض) لما توفّيت اغتمّ رسول اللّه (ص) فجاء جبريل صلوات اللّه وسلامه عليه بورق من أوراق الجنّة منقوش عليه صورة عائشة (رض) وقال: يا محمد، الجبّار يقرئك السلام ويقول لك إنّي زوَّجتُكَ البِكر التي تشبه هذه الصورة في السماء فتزوّجْها أنت في الأرض. ثم دعا رسول اللّه (ص) الدلّالة وعرض عليها هذه الصورة

(6) ابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، الباب السادس والسبعون: في ذكر أزواجه وأولاده، بيروت، دارمكتبة الهلال، 1409/ 1989، ص279-280.

(7) نشكر الأستاذ عبد الرحيم بوهاها على لفت انتباهنا إلى هذا النص. والملاحظ أن نبيل فياض جمع في كتابه **أم المؤمنين تأكل أولادها**، بيروت 1999، الأخبار المتعلقة بعائشة في التراث الإسلامي، ولم يثبت هذا الخبر.

وقال لها: هل تعرفين بِكراً في مكّة تشبه هذه الصورة؟ فقالت: نعم، إنّ هذه الصورة صورة عائشة بنت صديقك أبي بكر. فدعا رسول اللّه (ص) أبا بكر وقال له: يا أبا بكر إنّ لك بنتاً تسمّى عائشة؟ قال: نعم. قال: زوّجَني بها اللّهُ تعالى في سمائه وأمَرَك أن تزوّجَنيها في الأرض. فقال: يا رسول اللّه إنّها صغيرة، فلا أدري هل تصلح لخدمتك أم لا. فقال رسول اللّه (ص): لو لم تصلح لما زوّجَنيها اللّه تعالى. ثمّ عقد النكاح، ورجع أبو بكر إلى منزله، وملأ طبقاً من التمر إلى رسول اللّه (ص) وقال لعائشة (رض): اذهبي بهذا التمر إلى رسول اللّه (ص) وقولي له إنّ والدي يسلّم عليك ويقول لك الشيء الذي سأل رسول اللّه (ص) هذا، فلا أدري أيصلح أم لا. فأتت عائشة إلى حُجرة رسول الله فوجدَته وحيداً، فوضعت الطبق بين يديه وأدّت رسالة أبيها. فقال رسول الله (ص): يا عائشة، قبِلْنا ورَضِينا. ومدّ يده إليها وأخذ بطرف ردائها وجذبها إليه، فنظرَت إليه مُغضَبة وقالت: يدعوك الناس باسم الأمانة وهذا من علامات الخيانة. وجذبت ثوبها من يده، وخرجت فأتت بيت أبيها، فقال أبو بكر: يا عائشة، كيف رأيتِ رسول الله (ص)؟ فقالت: أبَتِ، لا تسألْني، فإنّه أخذ بثوبي ومدّني إليه. فقال: يا قرّة عيني، لا تظنّي به السوء، فإنّي زوّجتُكِ منه. فخجلَت ونكسَت رأسها...[8].

(8) بهاء الدين العامليّ (ت 1031/ 1622)، كتاب **المخلاة**، وبذيله كتاب **أسرار البلاغة** للمؤلف المذكور، وبهامشه كتاب **سكردان السلطان** لأبي العباس أحمد بن يحيى بن أبي بكر الشهير بابن حجلة المغربي التلمساني، ط1، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر، د ت، ص203-204.

الملاحظة الأولى في شأن هذه النصوص هي التشابه البنيوي كذلك بين كيفيّة خطبة النبيّ لعائشة وخطبة عمر لأمّ كلثوم بنت عليّ، رغم الفرق بينهما في أنّ النبيّ رأى صورة عائشة في السماء وأن عمرو بن العاص أشار على عمر بالاقتران ببنت عليّ بعد رفض أمّ كلثوم أخت عائشة الزواج منه.

والفتاة المخطوبة في الحالتين ما زالت طفلة، وحين تُخطَب يكون موقف أبيها التأكيد على صغر سنّها، ويستعمل نفس الوسيلة للتأكّد من رغبة الخاطب، وهي إرسال الصبيّة بطبق من التمر أو ببُرد إلى الخاطب. ثم إنّ سلوك الخاطب متشابه: النبيّ يمدّ يده إلى عائشة ويأخذ بطرف ردائها ويجذبها إليه[9]، وعمر يضع يده على

(9) وتجدر الملاحظة أنّ نفس الخبر موجود في المصادر السُنّية المتأخرة، ولكنّه مجرّد من الإشارة إلى سلوك النبيّ إزاء الفتاة. فقد ورد الخبر مثلاً عند الصفوري (ت 894هـ) في **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، ص376-377.
(www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t...)، نقلاً عن ابن الجَزَري (ت 833 هـ) في **الزهر الفاتح**، على النحو التالي: "لمّا ماتت خديجة اغتمّ النبيّ (ص)، فجاءه جبريل بورقة منقوش عليها صورة عائشة، وقال يا محمد إنّ اللّه تعالى يُقرئك السلام ويقول إنّي زوّجتُكَ البِكر التي تشبه هذه الصورة في السماء فتزوّجْها أنت في الأرض. فدعا النبيّ (ص) الدلّالة، يعني الخطّابة، وقال: هل تعرفين في مكّة بكراً تشبه هذه الصورة؟ قالت: نعم، بنت أبي بكر تشبهها. فدعا النبيّ (ص) أبا بكر، وقال: إنّ لك بكراً تشبه هذه تسمّى عائشة زوّجَني اللّه بها وأمَرك أن تزوّجني بها في الأرض. قال: إنها صغيرة. قال: لو لم تكن صالحة لما زوّجني اللّه بها. فعقد النكاح، ورجع أبو بكر إلى منزله، وأرسل مع عائشة طبقاً من تمر، وقال: قولي له هذا الذي سأله عنه رسول اللّه فلا أدري أيصلح أم لا. فأتت النبيّ (ص) وأخبرته بذلك، فقال: يا عائشة قبِلْنا ثمّ قَبِلنا".

ساق أم كلثوم ويكشفها. وكذلك ردّ فعل الفتاة: عائشة تنظر إلى النبيّ مغضبة وتقول: يدعوك الناس باسم الأمانة وهذا من علامات الخيانة، وأمّ كلثوم تقول لعمر: أتفعل هذا؟ لولا أنّك أميرُ المؤمنين لكسرت أنفك، وتقول لأبيها حين رجعَت من عند عمر: بعثتَني إلى شيخ سوء.

الملاحظة الثانية أنّ ابن الجوزي (ت 597/ 1201)، وهو متقدّم قليلاً على ابن الأثير (ت 630/ 1233)، لم يثبت خبر خطبة عمر لأمّ كلثوم ابنة أبي بكر، وتحرُّج عائشة عندما رفضت أختها الارتباط بأمير المؤمنين، ودور عمرو بن العاص في توجيه نظر الخليفة الثاني إلى ابنة عليّ. وهو دَور منسجم مع الصورة التي ترسّخت عنه بصفته داهية يُحسن التخلّص من المآزق، ويجد في كل مرّة مخرجاً لا يخلو من الخبث. فهل يدلّ ذلك على تحرّجٍ من نقل رفض ابنة أبي بكر للزواج من عمر؟ ربّما. وقد حرص ابن الجوزي بالعكس على إيراد خبر ثانٍ ليس فيه ما يمكن أن يُنكَر على عمر، فقد اكتفت أمّ كلثوم بالقول بكلّ براءة عندما رجعت إلى أبيها: ما نشَر البُرد ولا نظر إلّا إليّ.

ونلاحظ ثالثاً أننا لم نعثر على خبر خطبة النبيّ لعائشة بهذه الطريقة في المصادر القديمة. فصاحب الخبر شيعيّ متأخّر (ت 1031/ 1622)، فمن أين استقى خبره؟ وما هو الغرض من إثباته؟ عِلمًا أنّ الشيعة أقلّ ما يقال فيهم أنهم لا يكنّون مودّة خاصة لعائشة، ولكنّ السماء هنا هي التي تزوّج النبيّ منها[10]، بينما تشير

(10) من الخلال التي كانت عائشة تفخر بها أنّ المَلَك "نزل بصورتها"، انظر: **تاريخ الطبري**، ط دار المعارف بمصر، د ت، ج2، ص399. =

المصادر ـ ومنها كُتُب التفسير وأسباب النزول بصدد الأحزاب 33/ 37: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ ـ إلى أنّ زينب بنت جحش كانت تفتخر على سائر زوجات الرسول بأنّها اختصّت بهذا التزويج من السماء. كما أنّ صورة النبيّ هي التي تبدو سلبيّة في هذا الخبر، من منظور معاصر على الأقلّ، وهو أمر مثير للاستغراب.

وهذه النصوص تدلّ على كلّ حال على أنّ القدماء لم يكونوا يتحرّجون من ذكر الأخبار التي تُبرز الجانب البشريّ غير المُشرق من سيرة الرموز التي يرفعها التديّن العامّ إلى مستوى المُثُل العُليا والنماذج التي يُقتدى بها ويُنسج على منوالها. ولئن عَكست هذه النصوص قيَماً اجتماعية معيّنة مرتبطة بظروف تاريخية مخصوصة، فإنّها قد صيغت في قوالب سَرديّة معهودة تأخذ بعين الاعتبار أُفُق انتظار القارئ أو السامع. وبذلك فهي لا تدلّ على تاريخية الأحداث التي تُروى، ولا تصلح للاستدلال على أنّ أمراً ما قد حصل بالفعل، وقد تكون موضوعة للمدح أو للقدح حسب منوال شائع فقط، لا سيّما وأنّها لا تحمل أيّ تاريخ محدّد.

= وخبر إتيان جبريل بصورة عائشة وإخباره النبيّ أنها زوجته موجود كذلك في: محبّ الدين أحمد الطبري (ت 694 هـ)، **السمط الثمين في مناقب أمّهات المؤمنين**، القاهرة، دار الحديث 1987، ص53-54. فلا يُستبعد أنّ الأخبار المتعلقة بتزويج السماء لعائشة وُضعت للرفع من شأنها، وأنّها نُسجت على نواة موجزة من مثل ما ورد في تاريخ الطبري، إذ الأمر معهود في تضخيم المصادر المتأخرة لمعطيات وردت مقتضبة في المصادر القديمة. تراجع في هذا الشأن أطروحة منصف الجزار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، صفاقس ـ بيروت، 2007.

ومهما كان الأمر فإنّ زواج الكهول أو الشيوخ من بنات صغيرات السنّ لم يكن يثير في الضمير الإسلامي وغير الإسلامي في المجتمعات ما قبل الحديثة أيّ اعتراض، وهو ما يؤكّد ما ذهبنا إليه ممّا يعتري التديّن من تغيّر على مرّ العصور بفعل تطوّر القِيم الاجتماعية. ولهذا كانت إحدى الفتاوى الصادرة أخيراً عن بعض الشيوخ السلفيين والمُبيحة للزواج من البنت في سنّ التاسعة قياساً على زواج مُحمّد من عائشة محلّ اعتراض شديد في عديد الأوساط، لأنّها لم تَعُد مثله تعيش في نفس العالَم الذهنيّ القديم. وقد مكّنتنا المقارنة بين النصوص من استجلاء غلبة الضمير الميثي على تفكير القدماء وخضوعهم لمنظومة من القِيَم بعيدة عن القِيَم التي يؤمن بها معاصرونا..

ويجرّنا هذا إلى استنتاج أساسي، وهو أنّ هناك دوماً جدليّة بين النصّ والواقع، فكما يؤثّر النصّ في الواقع ويوجّه أفراد المجتمع نحو سلوك معيّن فإن الواقع يؤثّر بدوره في إنتاج النصّ وخصوصاً في تأويله وتكييف طريقة تقبّله. وهو ما يحملنا على دراسة كلّ الوقائع المادية الحافّة بالنصوص، ويُبعدنا في الآن نفسه عن المقاربة الثقافوية (culturaliste) البحت، وهي المنتشرة بكثرة في أيامنا بعد أن خفَتَ بريق التفسيرات الماركسية المبسّطة التي تُرجع كلّ الظواهر إلى العامل الاقتصادي.

وفي ختام هذه الخواطر نودّ التأكيد على أنّ هذه المقاربات والمناهج في دراسة الأديان غير متنافرة، بل هي متكاملة وتتطلّب تضافر جهود المختصّين في مختلف فنون المعرفة.

وفي المجال الدينيّ بصفة خاصة هناك بالإضافة إلى تطبيق

المناهج الحديثة التي تبلورت منذ قرنين في علوم الإنسان والمجتمع ضرورة توخّي وضعَين معرفيَّين قد يبدوان متناقضَين ولكنّهما في الحقيقة متكاملان:

ـ الأول هو اتّباع ما يسمّيه بيتر برغر (P. Berger) الإلحاد المنهجي، أو قُل محاولة الحياد إزاء مختلف الظواهر المدروسة، بصرف النظر عن مدى انتشارها وصلاحيتها في ذاتها، إذ ليس للدارس أن يؤدّي دور الواعظ أو المرشد إلى الصواب من وجهة نظره الخاصة أو وجهة نظر الجماعة التي ينتمي إليها.

ـ والوضع المعرفي الثاني هو تقمّص شخصيّة المؤمنين بكلّ عقيدة وفرقة ومذهب، والتعاطف معهم لتفهّم مواقفهم، دون التماهي معهم بالضرورة بطبيعة الحال.

إنّ الصعوبة الرئيسية التي يواجهها الدارس الذي يطبّق هذه المناهج تتمثّل في كونه ملزَماً بتعرية حقائق مغمورة أو مَنسيّة أو معتّم عليها عمداً، نظراً إلى أن وظيفة الأدبيّات المتعارَفة هي شَرْعَنة المؤسّسات القائمة وتبرير مظاهر من السلوك رسّختها التنشئة الاجتماعية، فاكتسبت بمرور الزمن صفة البداهة، والحال أنّها تعكس ميزان القوى في ظرف محدّد، وتستجيب في الأغلب لمصالح الفئات الاجتماعية ذات النفوذ الماديّ والمعنويّ. والباحث بذلك يزعزع الاطمئنان الذي يبحث عنه المؤمن عموماً، ولو كان مبنيًّا على أساس واهٍ من الناحية العقلية أو المنطقية، ولا يستجيبُ لمقتضيات العصر.

ثمّ إنّ المؤمن الذي يطّلع على دراسة في شؤون الدين إنّما يبحث فيها في الغالب عن حلول جاهزة لمشاكل وجودية أو

اجتماعية يعيشها، بينما لا تكمن وظيفة الدارس في أن يأتي بحلول بديلة، أو في أن يملي على الناس ما ينبغي فعله أو تركه. حسبه أن يُعين على الفهم وأن يمكّن جمهوره، بل كلّ فرد من قرائه أو مستمعيه، من الاختيار الحرّ عن وعي وبكلّ مسؤولية.

إلا أنّ دراسة الأديان بمناهج حديثة لها مزيّة لا تقدّر بثمن، وهي حمل المتصرّفين في المقدّس على الوعي بمختلف الأبعاد والرهانات التي لا تخطر على بالهم في الأغلب الأعمّ. ومن شأن الوعي بهذه الأبعاد والرهانات أن يُبعدهم ويُبعد الجمهور المتأثّر بخطابهم عن الإطلاقية والعنف باسم الدين، وأن يدعم احترام الآخر ويقلّص من الدُّوغمائيّة والتعصّب والإقصاء.

التعبّد والبحث في قراءة القرآن

من الظواهر التي تلفتُ الانتباه في العقود الأخيرة تنامي الاهتمام بالنصّ القرآني، سواء من قبل المسلمين أنفسهم ـ مؤمنين ومسلمين ثقافيًّا فقط ـ أو من قبل الباحثين الذين لا ينتمون دينيًّا وثقافيًّا إلى الإسلام، من اليابان إلى أمريكا مروراً بالجامعات ومراكز البحث الأوروبية. وكما أن المسيحيين لم يعودوا إلى **الكتاب المقدّس** إلّا بفضل البروتستانية وانتشار الطباعة وشيوع التعليم، فإنّ المسلمين، وإن تعوّدوا على حفظ القرآن أو ما تيسّر من سوره القصيرة لأداء الصلاة، كانوا ـ وما زالوا إلى حدّ بعيد ـ لا يفقهون ما فيه إلّا عبر النصوص والأدبيّات العالمة والشعبية التي تحوم حوله وتفسّره على طريقتها الخاصة، وقلّما يقرؤونه قراءة شخصيّة مباشرة. وعلى كل فإن هذه العودة إلى النصّ القرآنيّ لم ترتقِ بعد بما فيه الكفاية إلى مستوى المقاربة العلمية بحسب المعايير الأكاديمية المتعارف عليها.

إنّ التعبّد بالقرآن هو السمة الغالبة على حضوره في الثقافة الإسلامية وفي تديّن الخاصة والعامة على السواء. ومردّ ذلك إلى عدة عوامل:

- أهمّها على الإطلاق أنّ القرآن في المنظور الإسلامي، منذ استقرار السُنّة الثقافية واستتباب الأمر لسُنيّة أهل الحديث على

حساب خصومهم المعتزلة ونزعتهم العقلية وقولهم بخلق القرآن، هو كلام الله المنزّل على رسوله، المبلَّغ بأمانة إلى خلقه، المحفوظ في الصدور، المرويّ رواية متواترة بلا انقطاع، المدوّن في المصحف بلا تغيير، فلم يعترِه التحريف والتبديل كما اعترى الرسالات السابقة.

- ومنها أنه محلّ إجماع المسلمين كافة عبر الزمان والمكان رغم اختلاف مذاهبهم وفرَقهم وشيَعهم، ورغم ما حصل في اجتماعهم من فتن وتطاحن وتقاتل.

- ومنها أن أسلوبه المتميّز، ولا سيّما في سوره القصيرة، يجلب إليه اهتمام السامعين وإعجابهم. ولذلك ما انفكّ المسلمون يتفنّنون في ترتيله وتجويده حتى لامست قراءته الغناء وأطربت سامعيه شديد الطرب وأعذبه، بصرف النظر عن معانيه.

- ومنها أن ما يحتوي عليه من صور بلاغية وتعاليم أخلاقية وقيَم وجودية يثير في النفوس والعقول أصداء عميقة ذات صلة بتطلعات البشر إلى الحقّ والخير وإلى المطلق عموماً من جهة، ويُحدث من جهة أخرى ذاك الخشوع وتلك الرهبة الملازمَين لكلّ موقف تجاه المقدّس.

- ومن هذه العوامل كذلك أنّ آياته تُستدعَى في العديد من الحالات لدعم موقف ما أو تأييد رأي معيّن، وللدفاع عن قضية من القضايا أو رفضها، ولتبرير سلوك فرديّ أو جماعيّ وشرعنة مؤسّسة سياسية أو مجتمعية تحتاج إلى المشروعية الدينيّة.

ولعلّ هذا الحضور الكثيف الذي ليس له مثيل في الديانات الأخرى، حتى التوحيديّة منها، هو الذي يفسّر طغيان التعبّد بالقرآن على كلّ الأشكال الأخرى في التعامل معه، بل رفضاً قاطعاً لدى الكثيرين، ومن منطلقات متباينة، لأيّة مقاربة له لا تنتمي إلى هذا المجال التعبّدي الصرف.

يحصل هذا الإقصاء، أو في أدنى الدرجات هذا الاحترازُ، رغم أنّ القرآن نفسه يحثّ على تدبّره، لا على مجرّد توظيفه في العبادة أو في شأن آخر من شؤون الحياة. ومتى تجاوزنا التدبّر الذي يقوم به المؤمن فيما بينه وبين نفسه في صَلاته أو اعتكافه فإنّ أصنافاً من المسلمين قد باشروا بالفعل هذا التدبر، وعلى الأخصّ منهم المتكلّمين والمتصوّفة. فقد ذهب هؤلاء بعيداً في الانطلاق من منطوق القرآن نحو ما اعتبروه معانيه الباطنة، بحسب ما يمليه الذوق لا بحسب ما يرشد إليه العقل فقط، وكان القرآن عندهم غذاءً روحيًّا بامتياز. أمّا المتكلّمون فقد سعوا في تدبر القرآن إلى عقلنة المعطى القرآني وإخضاعه للّغة المفهومية التي يختصّ بها علمهم. ومن المعلوم أن طرُق التفكير التي كانت موجودة عند العرب ـ ومن أبرز خصائصها أنها عملية وتعتمد الحدس والتمثل التأليفي السريع لا التحليل المتأني ـ أنّ هذه الطرُق لم تكن كافيةً لبلوغ الغرض المقصود، وأنّ المقولات الفلسفية والمنطقية اليونانية كانت الآلة الوحيدة المتاحة في هذه المهمّة، فلم يتردّدوا في استعمالها، كما تشهد بذلك المكانة التي تحتلّها مباحث "لطيف الكلام"، إلى جانب مواضيع "جليل الكلام" من توحيد ونبوّة ومَعاد وما أشبه ذلك، بل قبل هذه المواضيع، في أمّهات كتب علم الكلام الكلاسيكية، على غرار **مواقف** الإيجي.

لا مراء إذن في أنّ للقرآن في ضمائر المؤمنين منزلة متميّزة، وأنه سيبقى أساس كلّ إيمان ينتمي إلى الإسلام. ومن هنا تأتي الحساسية الخاصة تجاه كل ما قد يعتبر مساساً من قدسيته. لذلك لا بدّ من التأكيد أنّ وظيفة البحث في كل ما يتعلّق به ليست ـ ولا ينبغي أن تكون ـ لا زعزعة هذه القداسة ولا تثبيتها. إن قداسةَ القرآن ببساطة ليست في حاجة إلى البحث لكي تستقرّ في النفوس أو لكي يُتخلّى عنها. هي من طبيعة غير طبيعته. فالباحث لا يسعى إلّا إلى فهم أفضل للظاهرة القرآنيّة بالاعتماد على ما في النصّ القرآنيّ نفسه من عناصر، وعلى ما توفّره المعطيات التاريخية والأدبيّات المتعلقة به قديماً وحديثاً، بصرف النظر عن أن نتائج بحثه مطابقة لما استقرّ في المنظور الشائع أو مخالفة له. ولعلّ أهمّ مبرّر لقراءته على ضوء علوم الإنسان والمجتمع الحديثة أنّ البحوث التاريخية واللسانية والإناسية وغيرها قد شهدت في العقود الأخيرة تقدّماً لا يُنكر، وأنه لا مناص من تبيّن مدى انطباقها على النصّ المقدّس ومن مقاربة محتواه بواسطتها. وهو نفس ما فعله القدماء، وإن بصفة عفوية وغير واعية تمام الوعي، عندما قرؤوا القرآن على ضوء معارفهم، إذ لم يكونوا يملكون وسيلةً سواها. والباحث المعاصر لا يطالب إلّا بأن يقرأ القرآن على ضوء معارفه الراهنة، وهو واعٍ بأنها معارف نسبية وليست مطلقةً ولا صالحة لكلّ زمان ومكان.

لقد مرّ التعامل مع الوحي في بداية التاريخ الإسلامي بمرحلتين أساسيتين: المرحلة الشفوية التي كانت العفوية سِمتها الغالبة، والمرحلة التي تَمَأسس فيها الدين وتغيّرت ظروفُ مجتمع الدعوة تغيّراً جذريًا بعد الفتوحات واتساع القاعدة البشرية للأمة الإسلامية اتساعاً كبيراً. ولذا اتّسم فهمُ القرآن وتفسيرُه منذ عصر

التدوين بالخصوص بالارتباط بظروف المجتمعات الإسلامية الجديدة وبما نشأ فيها من علوم وفنون، ولا سيّما علم الكلام والفقه، فكان النصّ القرآنيّ هو الملجأ في الدفاع عن الجبر أو عن القدر مثلاً، أو لتبرير قيَم ومؤسّسات مجتمعية سائدة من قبيل طاعة الرعية للسائس ودونية المرآة وتعدُّد الزوجات واستئثار علماء الدين بأحقية التعبير عن الإرادة الإلٰهية و"التوقيع عن ربّ العالمين" حسب عبارة ابن قيّم الجوزية، وما إلى ذلك من نُظُم كانت تتّسم لا محالة بالبداهة ولكنّها تحتاج في الآن نفسه إلى مشروعية دينية حتى تُدَخلَن ولا تكون رهينة لموازين القوى المتقلبة وحسب.

وكانت الإسرائيليات وأشباهها من الأخبار المتناقلة شفويًّا هي التي توفّر معرفةً تاريخيةً بمعايير العصر لما جاء مجملاً في النصّ القرآنيّ عن قصص الأنبياء والأقوام الغابرة، مثلما كان الضمير الميثي حاضراً بكثافة في كل ما يتعلّق بالخلق وبالكائنات غير المرئية من ملائكة وجنّ وشياطين. وبصفة عامة، كان المستوى الذي بلغته المعرفة البشرية في ذلك الظرف، وعلى الأخص منها المعارف الفيزيائية والطبيعية والفلكية، هو المحدِّد النهائيّ للفهم، وعليه يُقام التفسير، فلا يشعر القارئ بنشازٍ ما بين ما يستخلصه من النصّ من ناحية، وما تُتيحه تلك المعارف والنظُم المترتبة عليها من ناحية ثانية، سواء منها تلك التي انحدرت من الموروث العربيّ السابق للإسلام أو تلك المتسرّبة إلى المسلمين من الاحتكاك بالأمم والأجناس المجاورة من فرس وروم وهنود وغيرها.

هذا التطابق بين النصّ والواقع هو الذي كان مسؤولاً فيما نرى عن التضييق من أُفُق الوحي وحصرِه في حدود المعروف

والمتصوّر في فترة نشأة الثقافة الإسلامية ثم استقرارها، فضلاً عن فترة ركودها وانحطاطها إلى التقليد والاجترار. وكانت المحاولة اليتيمة في فَكّ الارتباط بين المتعالي والمنزَّه من جهة، والتاريخي والمُحايث من جهة ثانية، والتي تمّ إجهاضها والقضاء عليها ولَمّا يصلب عودُها، هي تلك المشهورة بالقول بأنّ القرآن مخلوق. فقد كانت كفيلةً ـ لو كُتب لها البقاء ـ بأن تنسّب ما جاء في القرآن متعلقاً بظروف تاريخية معيّنة، وأن لا تُضفى عليه الإطلاقية التي طبعت تناول غالبية المسلمين للنصّ القرآنيّ إلى يومنا هذا.

إذا كان القرآن كلام الله، وكان هذا الكلام مخلوقاً، فمعنى ذلك أنه لا تَجُوز المماهاة بين الصفة الإلٰهية المجرَّدة عن الزمان والمكان، وتجلّيها في التاريخ البشري المَعيش بكل إكراهاته ونقائصه. فهذا التجلّي الذي حدث في الحجاز في بداية القرن السابع للميلاد كان بالضرورة مراعياً لظروف العصر ولمدى استعداد الأذهان فيه لتقبّل ما يحتوي عليه من توجّهات عقدية وأخلاقية تتجاوز تلك الظروف دون أن تقفز عليها وتتجاهلها.

وكما لم تحتفظ السُنّة الثقافية الإسلامية التي انتصرت تاريخيًّا بمقولة خلق القرآن، بل بدّعت القائلين بها وهمّشتهم وغيّبت أعمالهم، فإنها لم تحتفظ بمقولتين أُخريين كان من شأنهما ـ لو حظيتا بالاعتبار في الضمير الإسلامي العام ـ أن تغيّرا تغييراً جذريًّا الاتجاه الذي سارت فيه، وأن تجعلا مسارها أقرب إلى مقتضيات الاجتماع والمعقولية الحديثة في آنٍ.

أولى تينك المقولتين تتعلّق بمفهوم الوحي. فمن المعروف أن الرأي الشائع في هذا الصدد هو أن النبيّ قد تلقى القرآن بلفظه

ومعناه عن الملَك جبريل، وأن دورَه في الوحي كان دوراً سلبيًّا بحتاً، فلم يتدخل فيما بلّغه إلى معاصريه لا في الشكل ولا في المحتوى. وكما هو الشأن بالنسبة إلى مقولة أن القرآن غير مخلوق، فإنّ هذا المفهوم الشائع للوحي ينطوي على "تشبيه" يكون الكلام الإلٰهي المنزّه بمقتضاه متجسّماً في لغة بشرية مخصوصة لها نحوُها وصرفُها وقواعدها الناشئة عن الاصطلاح، مثلما هو الأمر في كل اللغات البشرية. ورغم أن هذا المفهوم ليس قرآنيًّا، بل هو ثمرة تأويل واجتهاد، فإنه هو الذي ساد في كل الأوساط الإسلامية وحُشر ضمن "المعلوم من الدين بالضرورة"، أي ممّا لا يسع المسلمَ إخضاعُه للنقد والمساءلة. وفي المقابل لم يُكتب البقاء والانتشار لمفهوم آخر للوحي أكثر حرصاً على التنزيه، ويكون النبيّ بمقتضاه قد تلقّى معاني القرآن من الملَك حين نزلت على قلبه، حسب التعبير القرآنيّ، وعبّر عنها هو بلغته وصاغها في قوالب العربيّة. فلا شكّ أن الاعتراف بدور إيجابيّ ما للرسول في عملية الوحي كان سيُقلّص من التشبّث بحرفية النصّ وسيَؤول إلى أشكال أخرى من التعامل مع القرآن يكون فيها لتاريخيته مكان، دون أن يتعارض ذلك مع أصله الإلٰهي ومع صدق التجربة النبويّة وأصالتها.

أمّا المقولة الأخرى التي لم تحتفظ بها السُنّة الثقافية الإسلامية فهي تلك التي قصَرت الوحي على القرآن ولم ترَ فيه نقصاً يستوجب الإكمال عن طريق السُنّة النبويّة. وقد كان لهذه المقولة بالتأكيد وجود تاريخي وأنصار يدافعون عنها، وإلا ما كان الشافعي ليعنّي نفسه في دحضها. ومتى علمنا أن ما سيسمّى "آيات الأحكام" كان محدوداً من حيث العدد، فلا يشمل كلّ نواحي

الحياة ولا يقدّم حلولاً لكلّ قضايا المجتمع الإسلامي وقد اتسعت رقعته ودخلت فيه أجناس متعدّدة، فهِمنا لماذا كان في الارتقاء بالسُنّة إلى مقام الوحي، وفي إسباغ الصبغة المعيارية المطلقة عليها، حلٌّ للبحث عن مرجعية دينية تُشَرعَن بها المؤسّسات الاجتماعية. وهذا بالذات هو ما قام الشافعي بالتنظير له في الرسالة وتبعه فيه سائر الفقهاء من مختلف المذاهب، بعد أن كانت ممارسة "الرأي" سلوكاً عاديّاً، ولم يكن المسلمون الأوائل يفكّرون مجرد التفكير في إخضاع اختياراتهم العملية لمعيار دينيّ ثابت. ولا شكّ أنه لو نُظر إلى القرآن على أنه كتاب عقيدة لا كتاب شريعة على غرار ما نَظر إليه كبار الصحابة، وخلافاً لما توحي به الأدبيّات التي روّجها أهل الحديث وفرضوها بقوّة السلطان على الضمير الإسلامي، لكان هناك مجال فسيح للتشريع الوضعي المستنبَط من العقل والمصلحة، دون الحاجة إلى الإمام المعصوم الذي يتواصل الوحي عن طريقه، كما هو الحال عند الشيعة، أو إلى السُنّة المدوّنة في مجاميع الحديث النبويّ، والمُلزِمة في أدقّ تفاصيلها بصفتها امتداداً للوحي عند أهل السُنّة.

إذا استحضرنا إذن أنّ ما يُعتبر لدى كثير من المؤمنين مسًّا بقدسية القرآن هو في الحقيقة إعادة نظر في مواقف واختيارات تاريخية ليست أكثر وفاء لمرامي الرسالة المُحمّدية من الإمكانات التي تمّ إقصاؤها، كان من المشروع بالنسبة إلى قارئ القرآن اليوم لا أن يستعيد ما غيّبته السُنّة الثقافية المنتصِرة فقط، بل أن يجتهد في البحث عمّا يراه ملائماً في الآن نفسه لطبيعة النصّ المقدّس ولِما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية في عصره. وبعبارة

أخرى فإنّ القارئ المعاصر يَعتبر القرآن مخاطِباً إياه خطاباً مباشراً، وليس مضطرًّا للعبور في إنصاته لهذا الخطاب عبر التأويلات التاريخية التي زكّاها الاستعمال، لأنه ببساطة لا يقدّس السلَف ولا يراهم أجدر منه بالفهم والتأويل. فحسّه التاريخي يحمله حملاً على تبيّن ما أحاط بتأويلاتهم من ظروف مكبِّلة مَنَعَتهم من أن يَرَوا في القرآن غير ما رأوه، وجعلتهم يوظّفونه في اتجاه ليس بالضرورة الاتّجاه الأمثل.

إنّ البحوث اللسانية الحديثة قد أثبتت أنّ أيّ نصّ، ولا سيّما إذا كان نصًّا تأسيسياً مثل القرآن تداولته الأجيال المتعاقبة، مَهما بدا معناه واضحاً صريحاً، إنّما يخضع فهمُه لمواضعات اللغة التي كُتب بها ولقواعدها، ولكنّه يخضع كذلك دوماً عند قراءته لشخصيّة القرّاء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصّة ومصالحهم الذاتية، وحتّى للاوعيهم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتمّ فيها القراءة. ومعنى ذلك أنه لا وجود البتّة لقراءة بريئة، ولا لنصّ جزئيّ أو كليّ قطعيّ الدلالة، إذ كلّ نصّ قابل نظريًّا لعدد لا يُحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال.

ألا ترى أنّ عموم الذين قرؤوا القرآن، وخصوصاً أولئك الذين فسّروه قديماً ـ وهم في الغالب ينتسبون إلى الطبقة المحظوظة ـ لم يهتمّوا بانتشال المستضعَفين من وضعهم البائس بناءً على آية قرآنيّة إلّا عندما شاعت في العصر الحديث قيمة العدل الاجتماعي، ولم يعُد الفقر قدَراً محتوماً أو لعنة تلحق صنفاً دون آخر، بل صار مرفوضاً من الناحية الأخلاقية وفي الضمير الجمعي، واقتنع الناس بأنّ له أسباباً موضوعية قابلة للعلاج وينبغي البحث عنها في النظم

الاقتصادية والسياسية الجائرة. وهكذا أصبحت الآية القرآنيّة ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: 5] عمدة المدافعين باسم الإسلام عن حقوق الفقراء والمستضعَفين والمهمَّشين، رغم أنها وردت في سياق الإخبار عن علاقة فرعون ببني إسرائيل !

ولِنَضرِب مَثلاً آخر على الاستناد إلى القرآن في الدفاع عن قيمة غائبة في التفاسير القديمة، وحاضرة حضوراً لافتاً في الأدبيّات الإسلامية المعاصرة: في القرآن ذِكرٌ للشورى في آيتين، الأولى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]، والخطاب فيها موجَّه إلى النبيّ على وجه التخصيص. أمّا الثانية فهي ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38]، وهي مواصلة لما جاء في الآيتين 36 و37 قبلها ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ﴾ [الشورى: 36-37]. ومن الواضح أنها لا تتعلّق بالمشاركة في الحياة السياسية لا من قريب ولا من بعيد، كما تُوهِم بذلك عديد الأدبيّات الإسلامية المعاصرة. وقد اهتمّ الفقه السياسي الإسلامي بـ"الأحكام السلطانية"، وتوسّع الفقهاء في بيان الشروط المطلوبة من الخليفة أو ممّن يتولّى وظيفة عمومية، ووقفوا بالخصوص عند ضرورة استشارة "أهل الحلّ والعقد" عند شغور منصب الخليفة، وإن قبلوا في الغالب الخضوع لِمَن يتولّى الحكم بِعَهدِ مَن سبقه أو عن طريق

القوّة، خوفاً من الفتنة، ولكن لا أحدَ منهم اشترط عليه استشارة رعاياه في ممارسته لوظيفته. وإذا بالفكر السياسيّ الإسلاميّ الحديث يرى في هاتين الآيتين ما لم يَرَهُ القدماء، ويؤوِّل القرآن على أساس أنه مُلزِم للحاكم بالشورى في تسيير شؤون الدولة. وما ذاك إلّا لأنّ قيمة الديمقراطية قد فرضت نفسها على المسلمين مثلما فرضت نفسها على البشرية قاطبة، فطفقوا يبحثون عن أُسُسها في القرآن وفي السيرة النبويّة، غيرَ مدركين في الغالب لما بين المفهومين وتبعاتهما من فروق جوهرية. إلّا أن الفئة المحافظة منهم ساءها أن يتشوّف الناس في عصرنا إلى محاسبة الحكّام، وهم الذين يستمدّون سلطتهم المعنوية ومصالحهم المادية منهم، فالتفّوا على هذه القيمة الجديدة مدّعين أنّ الشورى أفضل من الديمقراطية ومن أيّ نظام آخر، ولا سيّما إذا كان غربيّ المنشإ من ناحية، ومن شأنه أن يمسّ مصالحهم ومصالح الحكّام المتضامنين معهم، من ناحية ثانية.

إنّ لدينا في هذين المثالين أنموذجين من اختلاف القراءة باختلاف الظرف الذي تتمّ فيه، إلّا أننا نؤكّد على أن وظيفة الباحث ليست في الانتصار لتأويل دون آخر. حسبُه أن يسعى إلى تبيّن مدى التناسق والانسجام بين منطق النصّ وتأويلاته المختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص أهمّ الشروط التي تقتضيها قراءة الباحث المعاصر في العناصر التالية:

1) لعلّ أول شرط يلتزم به الباحث أن يَعدِل عن المنهجيّة التقليديّة في التفسير، وأن لا يقيّد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمّى بـ"علوم

القرآن"، على غرار ما أثبته الزركشي في **البرهان** والسيوطي في **الإتقان**، أو ما يَرِدُ عادة في مقدّمات التفسير الموجزة منها والمطوّلة. فالمادة الثريّة التي تشتمل عليها تلك العلوم مفيدة بلا شكّ ولا غنى عنها بصفة من الصفات، ولكن ثمّة فرق كبير بين الانطلاق منها ومن غيرها من المعطيات المتوفرة في المصادر الكلاسيكية مع إخضاعها للنقد والتمحيص من جهة، والالتزام بما فيها على علّاته من جهة أخرى. وما الداعي إلى هذا التحرّر سوى الإدراك بأنّ تلك المادّة لم تصلنا إلّا عبر تراكم عمليات متتالية من الانتقاء والطرح والزيادة، وأنها محكومة بتمثّلات ومسلّمات لا تتلاءم البتّةَ والحرية المطلقة التي هي القيمة الأساسية في كلّ بحث يستجيب للمعايير المتّفق عليها في نطاق "المجموعة العلمية" على اختلاف مذاهب أفرادها وانتماءاتهم، رغم أنّ إعادة النظر في تلك المسلّمات تستثيرُ حفيظةَ المحافظين فيَرَون فيها تشكيكاً في القرآن وقدحاً في مصدره الإلٰهيّ، وما أشبه ذلك من التُهَم المجانيّة التي تنمّ في حقيقتها عن فقر ثقافيّ مفزع مستشرٍ مع الأسف في أوساط المحسوبين على العلم بالدين(1).

(1) انظر أنموذجاً لهذه المواقف في الدراسات المقدّمة إلى الدورة 16 لمجمع الفقه الإسلاميّ الدولي المنعقدة في دبي، أبريل 2005. وقد كان الموضوع الرابع في تلك الدورة "القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينيّة". وهذه البحوث منشورة بمجلة المجمع، العدد 16، ج2، 1428/2007. وممّا جاء في القرار رقم 146 بشأن "القراءة الجديدة" أنها «تُخرِج النصوص عن المُجمَع عليه... وتعدّ بدعة منكرة وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلاميّة وثقافتها وقيمها»، ولذلك قرّر المجمع «دعوة الحكومات الإسلاميّة إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة الهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلتة =

2) الشرط الثاني هو التخلّص من الوهم بأنّ للنصّ القرآنيّ معنى واحداً أوحد، وما على المفسّر إلّا أن يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها "العلماء". فإذا كان القرآن صالحاً لكلّ زمان ومكان فإنّ ذلك يعني في المقام الأول أنّه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهّلاتهم وثقافاتهم، فلا يُعقل أن يتجمّد فهمُه وتتكلّس دلالاته في حدود ما استخلصه منه السلف و"علماء الأمّة" عبر العصور، وهم الذين لم يتوفّر لهم من المعارف ما توفّر لمعاصرينا، وما لا ينفكّ يتضاعف بفضل تقدّم التقنيات المذهل. لقد كانت معلوماتهم محدودة بحدود النقل الشفوي والأخذ عن الشيوخ في حلقات الدرس، أو بما تُتيحه المخطوطات العزيزة المنال، وشتّان ما بين كمية هذه المعلومات المتواضعة وما سمحت به الطباعة في مرحلة أولى ثم ما تسمح به الآن تقنيات الاتصال الرقمية الحديثة!

لقد جَنَت القراءة المعيارية والوثوقية السائدة في مجال التفسير جنايةً فادحةً على انفتاح النصّ القرآنيّ. وكانت تُدافِع عن تأويلات مُسقَطة عليه بنسبة لا بأس بها من التعسّف أحياناً، من حيث كانت غايتُها المحافظةَ على معانيه وأوامره ونواهيه. ومن الضروري أن يعترف القارئ أو المفسّر المعاصر المطّلع على تقنيات الفهم

= الهدّامة، لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسّسات النشر ومراكز الثقافة ومؤسّسات الإعلام»، الخ. (ص415-416).
أليس في هذا القرار أبلغ دليل على أن أصحابه متمسّكون بنمط اجتماعي وسياسيّ وثقافيّ هو الذي تناضل الشعوب ونُخَبُها الواعية اليوم في سبيل تجاوزه نحو مجتمع يكفل الحرية والديمقراطية ويرفض وصايةَ الحكّام ورجال الدين؟

والقراءة ومزالقها بلا مراوغة بأنه يُسهم، عن وعي أو عن غير وعي، في إنتاج المعنى الذي يستخلصه من النصّ، لأنّ تلك هي القاعدة في كل قراءة، مَهما ادّعت لنفسها من الموضوعية أو الوفاء أو العصمة. ومن المؤسف أن التكوين في حلقات المساجد وفي المؤسّسات الدينيّة التقليديّة لا يُعين على الوعي بهذه الحقيقة التي هي لا شرقية ولا غربيّة، لا إسلاميّة ولا مُلحدة، ولكنّها حقيقة علمية لا يرفض الإقرار بها إلّا جاهل أو مُكابِر.

ويترتّب على ذلك أنّ القارئ، مهما احتاط وأُوتِيَ من عِلم ومن تَقوى لا يستطيع أن يقترح إلّا تأويلاً ما، مدعَّماً لا محالة، ولكنّه يبقى أحد التأويلات الممكنة، مع مراعاة منطق النصّ ذاته وعدم إسقاط (projection) ما لا ينتمي إلى مجاله الطبيعي. فلم يَعُد مقبولاً اليومَ أن نقرأ تفاسير تبدأ بعبارةٍ من أمثال "يقول تعالى"، إذ ما قاله تعالى هو ما ورد في النصّ لا ما يستخرجه منه المفسّر بالاعتماد على روايات السلف وشيوخ مذهبه الفقهي وفرقته الكلامية وآرائهم، أو على ما يؤديه إليه تفكيره واجتهاده. إلّا أن العدول عن الكلام باسم اللّه يتطلّب لا محالة استعداداً لتحمّل مسؤولية التأويل والتفسير، وإيماناً باستقلالية الفرد لا يتوفّر عند الرافضين لمبادئ التنوير الأساسية[2].

---

(2) لئن كان ما يعنينا في الدرجة الأولى هو موقف المسلمين، فالملاحظ أن نظيره موجود عند المسيحيين - وغير المسيحيين - كذلك. انظر مثلاً كتاب البابا يوحنا بولس الثاني: *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion 2005. وانظر في شأن هذه المبادئ الكتيّب المركّز الذي أصدره تزفيتان تودوروف سنة 2006 وعرّبه حافظ قويعة: **روح الأنوار**، وقد صدرت الترجمة العربية سنة 2007 عن دار مُحمّد علي بصفاقس، =

3) الشرط الثالث هو فكّ الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة ثانية. فقد كانت القاعدة في التفسير، وما زالت إلى حدّ بعيد، أنّه ينطلق ـ عن وعي حيناً وبدون وعي أحياناً ـ من مَقُولات علم الكلام المقبولة في نطاق كلّ فرقة، ويُخضَع لها النصّ المفسَّر قسراً في عديد الحالات. وأنصعُ دليل على هذه الظاهرة القارّة في التفسير ما يتعلّق بالآيات التي تفيد الجبر وتلك التي تفيد الاختيار، وبالآيات التي في ظاهرها تشبيه وتجسيم، علاوة على الآيات الموسومة بـ"آيات الأحكام" والتي تفسَّر في شبه إجماع على أساس أنّ فيها تشريعاً إلٰهيًّا لا صلة له بالزمان والمكان وبظروف المخاطَبين، وقصداً يعجز البشرُ عن إدراك أسراره.

وقد آن الأوان لعكس هذا المنهج في التعامل مع النصّ القرآنيّ بصفة جذرية. ومعنى ذلك أن يستقلّ التفسير عن علم الكلام، أو بالأحرى أن يكون علم الكلام مستنبَطاً منه لا محدِّداً لفهمه وتأويله[3]. ولا ضيرَ حينئذٍ من أن تطبَّق على النصّ القرآنيّ المناهجُ النقدية التاريخية التي توظِّف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقارِن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحفريات أو ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية، دون إهمال ما يمكن أن تفيده القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذة، وما

= بالاشتراك مع الانتشار العربي ببيروت، ودار توبقال بالدار البيضاء، ودار الشروق بعمّان، وتالة بالجزائر.

(3) انظر أنموذجاً للمحاولات المعاصرة في تجديد علم الكلام: عبد الجبار الرفاعي، **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**، بيروت، دار الهادي 2002.

وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسمية، من قَبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أُبَيّ.

إنّ تفسير النصّ هو غير التعبّد به، والخلط المعهود بين العمليتين هو أحد أهمّ الأسباب في الخوف من توظيف المعرفة الحديثة عند التفسير، نظراً إلى تحرّرها من كلّ القيود غير العلمية، بما فيها القيود العقدية الخاصّة بدين من الأديان أو الخاصّة بفرقة من فرقه هي طبعاً الوحيدة الناجية والمحقّة في نظر أصحابها. فالعِلم واحد لدى جميع البشر، ولذلك لا يُتصوَّر اختلافهم في علم الجبر أو في التشريح مثلاً، بينما الآراء والمِلَل والنِحَل والطوائف والفِرَق متعدّدة، وأجدرُها بالبقاء وأكثرها تمتّعاً بالمصداقية هي التي تأخذ بعين الاعتبار نتائج المعرفة العلمية، ولا تتنكّر لها، جهلاً بها في أغلب الأحيان.

4) أمّا الشرط الرابع فهو الإعراضُ عن المنهج الخطّي الذي يُتابع ترتيب سور المصحف العثماني وترتيب الآيات في نطاق كل سورة[4]. فالمصحف لم يُجمع بحسب توالي نزول الآيات أو السور في فترة الوحي الممتدّة على نحو العشرين سنة، ولا بحسب

(4) المحاولة اليتيمة التي قام بها مفسر معاصر لتقديم مادة تراعي ترتيب نزول السور عوضاً عن ترتيبها في المصحف، اعتماداً بالأساس على جهود العلماء المسلمين دون جهود المستشرقين ـ وخصوصاً منهم نولدكه وبلاشير ـ هي تفسير مُحمّد عزة دروزة، **التفسير الحديث**، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية 1381 ـ 1383/ 1961 ـ 1964؛ ط2، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ 1421/ 2000. وقد اضطرّ في مقدّمته إلى الدفاع عن هذا التمشّي. يقول بالخصوص (ص9): "التفسير ليس مصحفاً للتلاوة من جهة، وهو عمل فنّي أو علمي من جهة ثانية".

الأغراض من حيث لم يكن خطاباً مفهوميّاً على غرار البحوث والدراسات الأدبيّة والفكرية والعلمية. ومن شأن متابعة المنهج الخطّي أن تَغفَل عن المحاور الأساسية وأن تُضيعها في خضمّ الأغراض الرافدة لها والمحيطة بها.

وإنّ ما يلاحَظ اليوم من تشظّي التفسير إنّما مردّه إلى أنّ التعمّق الذي يتطلبه تفسير محور واحد أو غرض من الأغراض القرآنيّة يفرض مقداراً لا بأس به من التخصّص، متى لم يكن استعادة لأقوال الأقدمين فحسب، إلّا أنّ تراكم التفاسير الجزئية سيؤدّي لا محالة طال الزمان أو قَصُرَ إلى بروز تفاسير تأليفية تستفيد ممّا يتوصّل إليه الباحثون ويستقرّ عليه مؤقّتاً رأي زمرة العلماء المختصّين، بالمعنى الحديث للعلماء لا بمعنى الذين نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم الدين، منافحين عنه ورادّين على "الشُبَه" التي يروّجها الضالون، وما هم إلّا مجترّون لشعارات ومقولات لا تنطبق عليها صفةُ العلم بحال.

ويؤدّي ذلك إلى توخّي مقاربة مغايِرة تمام المغايَرة للطريقة المعهودة في تناول النصّ القرآنيّ، تلك التي تفصل آياته بعضها عن بعض، وتعتبرُها وحدات مستقلّة عن مجمل النصّ وعن "سياسته" العامة (économie du Texte). فلا مجال في نظرنا لتفسير يقتطف آية أو جزءاً من آية، ويبني عليها من النتائج ما لا يستسيغه منطق النصّ الداخلي، والعلاقات الضرورية بين مختلف آياته، وحتى تطور الأغراض التي وردت فيه[5]، مع الملاحظ أنه لا يندر أن

(5) انظر في هذا المجال محاولة جاكلين شابي الأخيرة: J. Chabbi, *Le Coran décrypté*, Paris, Fayard 2008، رغم احترازنا على العديد من استنتاجاتها.

تنبني تلك النتائج لا على قراءة مباشرة للنصّ بل على تشبّث بقِيَم اجتماعية تمييزية. وهذا واضح في "ليّ عنق" اللغة حين فصل المفسّرون والفقهاء بين الشرط وجوابه في الآية الثالثة من سورة النساء (وَإِن خِفتُم . . .فَانكِحُوا. . .) حتّى يمكن لهم تشريع تعدّد الزوجات بلا ضابط وبصرف النظر عن ربطه في الآية بالخوف من القسط في اليتامى. وقد يتمّ تبرير الحلول التي ارتضوها بواسطة حديث منسوب إلى النبيّ، الله وحده أعلم بمدى صحّته، كما هو الشأن مثلاً في منع المورِّث من أن يوصي بأكثر من ثلث ماله بناء على حديث "لا وصية لوارث" وما حفّ به من أخبار، أو في إقامة حدّ القتل على المرتدّ، بناءً على حديث مشكوك فيه عند القدماء أنفسهم: "من بدّل دينه فاقتلوه"، بينما القرآن خلو من أيّ إشارة إلى عقاب دنيويّ ما بخصوص المرتدّ. وقس على ذلك استنباط المفسّرين ـ الفقهاء حكماً يقتضي إقامة الحدّ على شارب الخمر، اعتماداً على أن الأمر بالاجتناب في آية المائدة 5/ 90 يفيد التحريم، مع إهمال آية الأنعام 6/ 145، التي تحصر المحرّم من الطعام في ثلاثة: الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير، دون الخمر أو غيره[6].

وإذا كانت الأمثلة على هذا الانزياح عديدة فلا ينبغي أن

(6) والغريب أن المفسّرين ـ الفقهاء كانوا يعرفون تردد أكابر الصحابة في تحديد عدد الجلدات التي يعاقب بها شارب الخمر، ويقبلون بلا نقاش قياساً فاسداً للشارب على المفتري. وشَتّان ما بين الشرب باعتدال والسكر المؤدّي إلى الهذيان والافتراء، والقبيح عند جميع العقلاء! انظر في هذا الصدد بحثنا: "حقوق اللّه وحقوق الآدميين من منظور حديث"، ضمن لَبِنات، ج3.

نستعمل بصددها أحكام الصواب والخطإ، والعِلم والجهل، ونرمي السلف برمّته بقصور الفهم أو بالزيغ وما أشبه من النعوت. فالمسألة متعلقة في المقام الأول بأفق انتظار قارئي النصّ في حقبة تاريخية معيّنة، وهو يختلف عن أفق انتظار القرّاء المعاصرين، شئنا ذلك أم أبينا. كما أنّ علينا الوعي بأنّ القيم المجتمعية السائدة في عصرٍ ما، والمرتبطة بعدّة عوامل ثقافيّة وسياسيّة واقتصادية، تخضعُ هي كذلك للتغيّر والتطوّر. وإنّ ديناميكية المجتمعات هي التي تعدّل في النهاية ما فيها من إيجابيات ومن سلبيات، على غرار تعديل الأجسام الحيّة لِكلّ ما يطرأ عليها من عوامل الثراء والفوضى، حتى يمكن للحياة أن تستمرّ.

والنتيجةُ المنطقيةُ لهذا المنهج في الفهم هي إنكار احتواء القرآن على تشريع لا صلة له بالزمان والمكان، هو الذي درج المفسّرون على اعتماده فيما يسمّى بـ"آيات الأحكام"، فاستنبطوا منه قواعد في التعامل بين أفراد المجتمع خاضعة لقيم عصرهم ولاختيارات شيوخ مذاهبهم الفقهية واجتهاداتهم، كما هو واضح من المقارنة بين ثلاثة تفاسير يحمل كل منها عنوان **أحكام القرآن**، للجَصّاص الحنفي (ت 370هـ) والكيا الهراسي الشافعي (ت 504 هـ) وابن العربيّ المالكي (ت 543 هـ)[7].

وفي صلة بالمقتضيات المنهجيّة الآنفة الذكر، يقتضي البحثُ

(7) انظر بالنسبة إلى الكتاب الأول ط بيروت، دار الفكر 2001، في 3 أجزاء، وبالنسبة إلى الثاني ط بيروت، دار الكتب العلمية 2001، 4 أجزاء في مجلّدين، وبالنسبة إلى الثالث ط بيروت، دار الجيل 1988، 4 أجزاء.

كذلك وضعَ آيات المصحف في سياقها التاريخيّ من جهة، وفي سياقها المعنويّ من جهة ثانية. وإذا كان من شأن هذا المنهج أن يُنسِّب عدداً من المعطيات الواردة في النصّ، فإنّ هذا التنسيب ليس خطراً عليه بحال من الأحوال، باعتبار أنّه نصّ يخاطب الناس بما يفهمون، ويأخذ في الاعتبار المستوى الذهنيّ لمجتمع الدعوة، مجتمع الحجاز في القرن السابع للميلاد بمكوّناته البسيطة وحتّى البدائية من بعض جوانبها. وليطمئنّ أصحاب النفوس الضعيفة الخائفون من أن يضعضع إيمانَهم الإقرارُ بوجود عناصر أسطورية أو لا يدعمها البحث التاريخي، في القرآن. فالمعطيات النسبيّة تحتفظُ بقيمتها كاملة متى روعي القصد منها والغاية التي ترمي إليها. وبصرف النظر عن مدى موثوقية أسفار العهدين القديم والجديد، فقد مرّ اليهود والمسيحيون بهذه المرحلة منذ استتبّ في أوساطهم المنهج التاريخي ـ النقدي، وتجاوزوها، فلا ترى القائلين بالصحّة التاريخية لكلّ التفاصيل التي جاءت في "الكتاب المقدّس" إلّا في صفوف الأصوليّين منهم، وقد أضحوا قلّة قليلة رغم أنهم متنفّذون في بعض البلدان، ولا سيّما في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعُمدة القراءة التي يقوم بها الباحث هي تطليق الحَرْفيّة (littéralisme) التي ما انفكّت تلازم هذا الفنّ منذ بداياته تطليقاً نهائيًّا، فالحرفية تمثّل بلا شكّ العائق الرئيسيّ دون التعامل مع النصّ القرآنيّ على أنّه كتاب حيّ يخاطب المؤمن مباشرة خطاباً شخصيًّا الآن وهنا، لا عن طريق منطوقه الشكليّ بل عن طريق محتواه الروحيّ والأخلاقيّ العميق. وبذلك تتغيّر بالضرورة تلك النظرة السطحية إلى الإعجاز القرآنيّ بصفته مقصوراً أو يكاد على

فصاحته وعلى بعده الشكليّ وحسب. فالتشبّث بظاهر الآيات، وأحياناً بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النصّ ولما أُريدَ من وراء الألفاظ، تعاملٌ مع النصّ المقدّس لا يليق بمكانته السامية، وليس سوى تحنيط له. ولو تأمّل المسلم سلوك الرسول مع ما كان يتلقّاه من الوحي، وسلوك أكابر صحابته مع ما كان يبلّغهم إيّاه، لتبيّن أنّ ذلك هو السبيل الذي كانوا يسلكونه، وأنّ الانزياح عنه قد تمّ في فترة لاحقة تحت وطأة إكراهات لا صلة لها بالموقف الأصليّ من الرسالة النبويّة، وبخاصة بمفعول المَأسَسة التي انخرط بموجبها الإسلامُ في الواقع التاريخي.

إنّ الملاحِظ الحصيف لا يفوته الانتباه إلى أنّ حرص القدماء على إضفاء الإطلاقية على ظاهر النصّ مردّه بالأساس إلى الخوف من أن يؤدّي الاختلاف في فهم المصحف وتأويله إلى القضاء على رمز الوحدة الإسلاميّة في ظلّ أوضاع تتّسم بالافتراق السياسيّ - الديني. وقد كان لهذا الخوف ما يبرّره في القديم، ولكنّه لم يعد مقبولاً اليوم لأنّ المرتكزات التي تقوم عليها وحدةُ الأمّة تغيّرت عمّا كانت عليه في فترة ما قبل الحداثة. وكان الإشباع النفسيّ من خلال تراكم الروايات والأخبار كافياً في تحصيل الإجماع، باعتبار التواتر مفيداً لصحّة الآراء لدى القدماء جميعهم، فأضحى الاقتناع العقلي المدعَّم بمكتسبات العلم وبالبراهين الاختبارية هو المعيار الأخير التي تقاس به تلك الصحّة، وهكذا فقدت أقوال السُلطات المذهبية، أيًّا كانت، الحجّيّةَ التي تفرض نفسها على النفوس وتتمتّع ببداهة لا تناقَش.

وبعبارة أخرى فالمستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية

(هيرمينوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النصّ القرآنيّ قراءات متعدّدة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدّة، المادية والثقافيّة. ولئن كان من المتوقّع أن لا تكون هذه القراءات كلّها صالحةً أو مقبولةً، فالزمن كفيل بغربلتها والاحتفاظ بأفضلها، بحسب ما فيها من تماسك داخلي، ومن قدرة على الإقناع والبرهنة، عندما يستتبّ في شأنها حوار علنيّ صريح تُقارَع فيه الحجّة بالحجّة. ولا مجال فيها على كلّ حال لاحتكار الحقيقة ولا للتبديع والتكفير، إذ القراءات التي تصمد أمام النقد هي التي تستندُ إلى تفكير فلسفيّ حديث قائم على الاستفهام والاستطلاع والبحث والمساءلة، ويختلف في مقدّماته ومناهجه ونتائجه عن التفكير الدوغمائي و"المدرسي" (الاسكولستيكي) الذي تبيّنت اليوم حدوده وأضراره، سواء على الصعيد النظري أو على صعيد الممارسة.

وخُلاصة القول أنّ المسلم الواعي لن يكون مُلزَماً بتأويلات القدماء وتخريجاتهم[8]، بل سيكون توّاقاً إلى إدراك الحكمة من كلّ معاني القرآن وأوامره ونواهيه، وتذكيره وحِجَاجه، وقَصَصه وأخباره، ومن سكوته عن بعض الأمور وإلحاحه على أخرى، وإيجازه في مواضع وتفصيله في غيرها، ويكون في كلّ مرة باحثاً

(8) بما في ذلك ما يتعلّق بما اصطُلح على تسميته بـ"أسباب النزول"، إذ لا تعدو هذه الأسباب أن تكون هي كذلك تبريراً لاختيارات في الفهم متأخّرة كثيراً عن فترة الوحي وعاكسة لاهتمامات عصر التدوين. ارجع في هذا الصدد إلى أطروحة بسّام الجمل، **أسباب النزول علماً من علوم القرآن**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربي والمؤسّسة العربية للتحديث الفكري 2005.

عن توجيهاته الأخلاقية وهدايته لخير الإنسانية وترقّيها، متدبّراً إياه كأحسن ما يكون التدبّر[9]، رافضاً أن يكون عليه رقيب سوى ضميره.

لكن، هل سيشيع هذا الوعي لدى المفسّرين؟ ومتى؟ لا أحدَ، فيما نقدّر، يملك الجواب عن هذا السؤال، إلّا أنّه إذا توفّر ذلك الوعي في يوم من الأيام وتجاوز حلقات المختصّين إلى عامّة المؤمنين، فبفضل بوادر التحديث الحثيث التي يشهدها العالمُ الإسلاميّ المعاصر، بأنساق ودرجات متفاوتة، في مختلف الميادين، رغم ما يطفو على سطحه من مظاهر النكوص. والعقَبةُ الكأداء دون الإسراع ببلوغ هذا الهدف تتمثّل بالأساس في أنظمة التعليم الرديئة السائدة، والتي يريدها الحُكّام عن عمد مكرِّسةً لاستبدادهم، أو يخشون ردود الفعل على تغييرها متى شعروا بضرورة هذا التغيير. ولن يمرّ هذا التحديث على كل حال بدون صعوبات وبدون مقاومة من القوى المحافظة والمتأخّرة عن الركب. وفي الآن نفسه، نستبعد أن لا يشمل التفسيرَ القرآنيّ وسائرَ المعارف التي يحتوي عليها، إذ لا سبيل مستقبلاً إلى إنتاج فكريّ يتمتّع بالمصداقية بدون خضوعه للمواصفات الكونية وتشبّعه بالقيم الحديثة، ولا سبيل إلى من يقول لك: إمّا أن توافق على ما اتفقت

(9) من النماذج الجيّدة لهذا التدبّر: د. مُحمّد كامل حسين، **الذِّكْر الحكيم**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د. ت. وفيه يعرّف التدبّر على النحو التالي (ص9 ـ 10): "هو بيان أثر التأمل في نفس كل إنسان وفي النفس الإنسانية عامة وهو المغزى العالميّ الشامل وهو أعمق من التأمّل وأوسع مدى وهو ما تدركه القلوب المتفتحة على الخير والتي لا تكون عليها أقفالها".

عليه الأمة، وإلّا فأنت منسلخ من الإسلام. فالقرآن خطاب للمؤمنين، وليس منهم - فرادى ومجتمعين - مَن هو معصوم حتى يفرض تفسيره على ضمائر إخوانه وعلى عقولهم مهما تباعدت بهم السبل.

مجادلةُ السائد من الخطاب الديني: مشروعيّتها

إنّ ما يشدّ السائد من الآراء والقِيَم والأخلاق إلى الإيمان بالحتميّة على اختلاف أنواعها من الروابط الخفيّة الدقيقة لَيحثُّ الباحث حثًّا على النظر في الأمر بكامل الجدّ وعلى تقليب المسألة من زواياها المتعدّدة. وليس السائد بالضرورة هو الموروث، أو بالأحرى ليس هو الموروث فحسب، فمن السائد ما هو وليدُ الحاضر والراهن، وإن كان يستمدّ قوّته أحياناً من العقائد الضاربة في عمق التاريخ. وإنّ اهتمامنا بالسائد من الخطاب الديني لَهُوَ اهتمامٌ بِبُعد من أبعاد الإنسان غير مفصول عن مشاكله الأخرى ومعاناته المستمرّة. ولذلك فضّلنا أن لا نسلك سبيلَ المراوغة والمخاتلة، وأن نعلن في عنوان مداخلتنا أننا نشتغل بمشروعية المجادلة لهذا السائد، أي مشروعية نقده ومساءلته وإعادة النظر في مسلّماته.

ويجدر بنا قبل النظر في هذه المشروعية أن نؤكّد على أمرين أساسيين: أوّلهما أنّ تركيزنا على السائد من الخطاب الإسلاميّ لا يعني أنّ ما نقوله في شأن هذا الخطاب خاصّ به لا ينطبقُ على غيره من الخطابات الدينيّة السائدة، فما هو في الحقيقة إلّا أنموذج ممثِّل يمكن تعميم النتائج المتعلّقة به على الخطابَين السائدَين في

اليهوديّة والمسيحية، ولعلّ ما حصل في نطاق هاتين الديانتين من انحراف وانحدار عن الرسالتين النبويّتين أقوى وأبعد أثراً ممّا حدث بالنسبة إلى الرسالة المُحمّدية. وثانيهما ضرورةُ الفصل بين الدين والخطاب الديني. نعم، إنّ علماءَ الدين التقليديّين على اختلاف مشاربهم يسعون دوماً إلى الإيهام بأنّ خطابهم مُتَماهٍ تماهياً مطلقاً مع ما يقتضيه الإيمانُ الصحيح والسلوكُ المستقيم، ولكنّ هذا الادّعاء نفسه ينتمي إلى نطاق السائد الذي تتعيّن مجادلته، وقديماً قيل "اعرف الرجالَ بالحقّ لا الحقَّ بالرجال".

يحتجّ السائد من الخطاب الإسلاميّ على أحقيته بالتعبير عمّا يجب اعتقاده وفعله بالنصّ وبالإجماع أساساً، ولذا كان النظر في هاتين الحُجّتين من أَوْكَد الأعمال التي لا بدّ من القيام بها حتى يتبيّن المرء مدى قوّتهما أو تهافتهما. وأوّل ما يُلاحَظ في هذا الصدد أنّ النصّ مفهوم فضفاض يحتمل العديد من التوظيفات، وأنّ الذين يحتجّون به إنّما يقرؤونه قراءةً مخصوصة، من أهمّ مميّزاتها:

- أوّلاً، أنّهم في أغلب الحالات يقتطعون الآيات التي يعتمدونها، أو حتى أجزاء منها، عن سياقها التاريخيّ وسياقها في المصحف، ويعوّلون على أدنى مناسبة بين ما ورد فيها وما يرومون إثباته، بل تراهم حين يضطرّون إلى تبرير ما في بعض أحكامهم الفقهية من شدّة يبرّرونها بمثل آية ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 216]، مُعرِضين عن أوّلها ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البَقَرَة: 216]، وتعلّقها بظرف محدّد. أمّا حين يمجّدون ما في بعض أحكامهم الأخرى من

توسعة فدليلهم ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] و ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، بقطع النظر كذلك عن أنّ الآية الأولى التي اجتُزئ منها الشاهد متعلّقة بالصوم، وبداية الثانية بالجهاد.

- ثانياً، أنّ التفاسير القرآنيّة وتوظيفات الفقهاء والمتكلّمين شكّلت نصوصاً ثوانيَ لا يُفهَم النصّ المقدّس إلّا عَبْرها ومن خلالها. ويعني ذلك بوضوح أنّ ما يُحتجّ به ليس النصّ القرآنيّ بقدر ما هو السُنّة التأويليّة في نطاق المذهب الفقهي والفرقة الكلامية، وأنّ الأجيال المتعاقبة من المسلمين منذ استقرار هذه السُنّة التأويليّة قد اعتَبرت عمليًّا أنّ الكلام الإلٰهيّ لا يخاطبها مباشرةً وإنما يخاطب الذين عاشوا زمن الرسالة، فما أدركوه منه، أو ما تصوّروا أنهم أدركوه، مُلزِم لِكلّ مَن سَيَليهم مَهْما اختلفت الظروفُ والأحوال(1). وهذه الظاهرة شبيهة كلّ الشبه بِحُكم التقليد الكنسيّ في المسيحية الكاثوليكية. ومعلوم أنّ "الإصلاح" البروتستانتي كان بمثابة ردّ الفعل على هذه الوساطة رافعاً شعار "الكتاب وحده".

- ثالثاً، أنّ عدداً من القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن هي أركان التأويل المعتَمَد للنصّ المقدّس رغم أنها متأخّرة زمنيًّا عن فترة الوحي ومن وضع علماء يصيبون ويخطئون ويتأثّرون

(1) لا نكاد نستثني سوى المتصوّفة وتأويلهم الباطنيّ أو تفسيرهم الإشاري. فقد تواصل تعاملهم المباشر مع النصّ بغض الطّرْف عمّا أقرّته السُنّة التفسيرية حتى القرن السابع الهجري على الأقل مع ابن عربي.

بزادهم المعرفيّ وبأفقهم الذهنيّ تأثُّرَهم بمتطلبات مجتمعهم وبنزعاتهم الذاتية. من أشهر هذه القواعد أنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" ، ومن المفارقات العجيبة أنّ هذه القاعدة لو طُبّقت تطبيقاً حرفيًّا لما كان هناك مجالٌ للاستشهاد المطّرد بعمل الرسول، ومن باب أَوْلى بعمل السلف، واعتباره سلوكاً معياريًّا يوجّه الفهم والمعنى توجيهاً، إلّا أنها في الواقع قد طبّقت تطبيقاً انتقائيًّا حيث رأى الفقهاء حاجة إلى الاستنجاد بها، وبإزاء مفاهيم أخرى معاضِدة على غرار الناسخ والمنسوخ، والمُحكَم والمتشابه، والمطلَق والمقيَّد، والخاصّ والعامّ، والمُجمَل والمبيّن، فشكّلت تلك القواعد والمفاهيم الإطار الذي لا يُسمح بالخروج عنه والذي لا يجوز الاختلاف إلّا في نطاق الحدود التي رسمها رسماً نهائيًّا[2].

ومن الغريب - ولكنّها غرابة ظاهرية فحسب - أنّ النصّ عند الفقهاء ليس القرآن مدوّناً في المصحف فقط، بل هو كذلك الحديث النبويّ، وخاصة ما أثبتته المجاميعُ التي اعتُبرت صحيحة. فقد أُوكِلت إليه مهمّة بيان ما أجمله النصّ المقدّس حينًا وسنّ أحكام لا أساس لها في هذا النصّ حيناً آخر[3]، وأُزيحت بذلك

(2) انظر في هذا الصدد دراسات نصر حامد أبوزيد، وبالخصوص: **مفهوم النص**، بيروت/الدار البيضاء، 1990، **والنص، السلطة، الحقيقة**، بيروت/الدار البيضاء، 1995.

(3) يقول القرطبي مثلاً في مقدّمة تفسيره: "البيان منه (ص) على ضربَين: بيان لمجمل في الكتاب...، وبيان آخر وهو زيادة حكم الكتاب"، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، 1405/ 1985، ج1، ص38 ـ 39.

إمكانية أن يكون هذا الإجمال مقصوداً يُراد به ترك الحرية للمؤمن يَستنبط منه ما يُمليه عليه ضميره وبحسب أوضاعه. ونقول أُوكلت إلى الحديث هذه المهمّة باعتباره المترجم عن السُنّة النبويّة القولية والعملية، لا إنه اضطلع بها منذ حياة الرسول، لأسباب عديدة أصبحت الآن معروفةً لدى الدارسين المختصّين[4]. ونذكر منها على وجه الخصوص:

- أنّ ما في هذه الأحاديث - التي هي، باستثناء عدد ضئيل منها، أخبار آحاد - من الاختلاف وحتى التناقض ما حمل عدداً من العلماء منذ القديم على عدم الثقة فيها وعلى الطّعن في صحّتها[5]، ولكنّ أدلّتهم لم تؤخذ بعين الاعتبار في المدوّنة الفقهية والأصولية، لأنّ اعتبارها كان من شأنه أن ينسف من الأساس ما تقوم عليه نظريّتهم في الدين والتشريع.

(4) انظر مثلاً الرسالتين اللتين أنجزهما بكلّية الآداب تحت إشرافنا حمادي ذويب ومُحمّد حمزة في نطاق شهادة التعمّق في البحث، وهما على التوالي: **السُنّة بين الأصول والتشريع**، بيروت، 2005 (نُوقشت الرسالة سنة 1993 تحت عنوان: السُنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية ق 5 هـ)، و**الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، بيروت، 2005 (نوقشت الرسالة سنة 1992).

(5) من الملاحظ أنّ هذه المطاعن لم تصلنا في الأغلب إلاّ عن طريق الخصوم من أهل السُنّة والمحدّثين. انظر مثلاً: ابن قتيبة، **تأويل مختلِف الحديث**، بيروت، د ت، ص ص 5 ـ 42. ومن المعروف أنّ معظم علماء اللغة والنحاة المتقدّمين لم يكونوا يحتجّون بالحديث، لأنهم يعتبرونه مرويًا بالمعنى لا باللفظ. وانظر رغم ذلك تعجّب صبحي الصالح من هجر النحاة للحديث وعدم احتجاجهم به في **علوم الحديث ومصطلحه**، ط13، بيروت 1981، ص326 ـ 333.

ومنها على سبيل المثال ما يُورده فخرُ الدين الرازي في محصوله إثر إثباته لاعتراضات النظّام، فيقول: "قالوا إنّا نعلم بالضرورة أنّ الرسول (ص) متى كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوّله إلى آخره لفظاً، وإنما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده، وربّما روَوا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة. ومن المعلوم أنّ العلماء الذين تعوّدوا تلقّف الكلام ومارسوه وتمرّنوا عليه لو سمعوا كلاماً قليلاً مرة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير لعجزوا عنه، فكيف الكلام الطويل بعد المدّة المتطاولة من غير تكرار ولا كتابة!" ثم يُضيف على لسان المعترضين: "ومَن أنصَف قطَع بأنّ هذه الأخبار التي روَوها ليس شيء من ألفاظها لفظ الرسول (ص). ثمّ مَن يُعيد الكلام بعد هذه المدّة لا يمكنه أن يُعيد معناه بتمامه، فإنّ الإنسان مظنّة النسيان، فلا يعيد إلّا بعضه. وإذا كان كذلك لزِم القطع بسقوط الحُجّة عن هذه الألفاظ، لا سيّما وقد جرّبناهم فرأيناهم يذكرون الكلام الواحد في الواقعة الواحدة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصانات. وأحسنُ الأحوال في ذلك أن نحمل ما قلناه من عدم حفظ الألفاظ وتغيير التقديم والتأخير بسبب طول المدّة. وكلّ ذلك يوجب القدح في هذه الأخبار". ورغم قوّة هذا الدليل على هشاشة الثقة فيما يُروى عن النبيّ، حتّى أنّ الرازي لم يزد في جوابه عن هذا الاعتراض على القول: "لمّا ثبت الظاهر من حال الراوي العدالة، وقد أخبر بأنّها ألفاظ الرسول (ص)، وجب تصديقه

فيه ظاهراً، واللّه أعلم"[6]، فإنّ نصوص السُنّة عُومِلت نفس معاملة النصّ القرآنيّ واعتُبِرت مُلزِمة للمسلم.

- ومن تلك الأسباب أنّ هذه الأحاديث قد رُويت في جزء وافر منها عن أشخاص لا يتوفر فيهم مفهومُ الصحبة بمعناه الدقيق[7]، إمّا لأنهم لم يكونوا في حياة الرسول في سنّ تسمح لهم بالتمييز، كما هو شأن عبد الله ابن العبّاس، أو لأنّ فترة "صحبتهم" كانت قصيرةً بالنسبة إلى كبار الصحابة وإلى من عُرفوا بملازمتهم للرسول ولم يكادوا يَروون عنه شيئاً، مثل أبي هريرة، هذا الشخص الذي اختُلِف في اسمه واسم أبيه فلم يُعرف إلّا بكنيته، فضلاً عمّا اتسم به سلوكه من انتهازية لم تخفَ على معاصريه ولكن غيّبها الخطابُ السُنّي السائد لأنها كفيلة كذلك بزعزعة بنائه[8].

- ومنها كذلك وبالخصوص أنّ الصبغة المعيارية للسُنّة مرتبطة شديد الارتباط بالمَأسَسَة التي حصلت في تاريخ الدين الإسلاميّ على غرار تاريخ سائر الأديان، فتغلّبت مقتضياتُ

---

(6) فخرُ الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ط بيروت، 1408/ 1988، ج2، ص168 ـ 169.

(7) انظر في هذا المجال: حياة عمامو، **أصحاب مُحمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس، دار الجنوب 1996 (وهو في الأصل رسالة لنيل شهادة التعمّق في البحث بإشراف الأستاذ هشام جعيط).

(8) ارجع مثلاً إلى: محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ط بيروت، د ت (مصوّرة عن ط3، دار المعارف بمصر، 1969).

التنظيم الاجتماعي والسعي إلى توحيد السلوك على مقتضيات الضمير الحرّ، وتفاعلت في ذلك العوامل السياسيّة مع العوامل الثقافيّة والاجتماعية لتنشئ منظومةً منغلقةً متماسكةً تماسكاً داخليًّا إلى حدٍّ كبير، ولكنّها بحكم انغلاقها مهدّدة بالابتعاد عن الحياة في تغيّرها وتشعّبها.

أمّا حُجّة الإجماع التي يستند إليها السائدُ من الخطاب الإسلاميّ فقد استُغلّت تاريخيًّا لإقصاء المخالفين أكثر ممّا استُعملت للبحث عن سبل الملاءمة بين الدين والحياة. ولئن كانت حجّيّة الإجماع موضوع بحث مستفيض في أمهات كتب أصول الفقه[9] فمما يثير الانتباه أنّ الأصوليين كانوا شاعرين بأنّ الاحتجاج بإجماع المسلمين على قبول القرآن وبالقرآن على حُجّيّة الإجماع يوقِع لا محالة في الدور والتسلسل، فلم يتخلّصوا من هذا المأزقِ إلّا بالاستنجاد بالعادة[10]. ومن الواضح للمتأمّل في الآيات التي يستشهدون بها أنّها لا تمتّ إلى هذا الأصل إلّا بصلة واهية، ومنها: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 143] و ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ

(9) خصّص مثلاً القاضي عبد الجبّار في ج17 من موسوعته **المغني في أبواب التوحيد والعدل** فصلاً بـ45 صفحة (160 ـ 204) لبيان الدلالة على أنّ الإجماع حجّة، من جملة 93 صفحة في "الكلام في الإجماع" (153 ـ 245)، وخصّ أبو الحسين البصري حجّية الإجماع بـ22 صفحة (**المعتمد**، ط دمشق، 1965، ج2، ص458 ـ 479) من جملة 84 صفحة في "الكلام في الإجماع" كذلك (ص457 ـ 540).

(10) انظر: الغزالي، **المستصفى**، ط بيروت، د ت، مصوّرة عن ط بولاق، 1325 هـ، ج1، ص176-177.

﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عِمران: 110] و ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النِساء: 115]. أمّا الأحاديث التي أثبتوها والتي هي عندهم في الغالب أقوى في الدلالة على حجّية الإجماع فهي بحسَب معاييرهم ذاتها لا تُفيد اليقين، فكان الالتجاءُ إلى مفهوم التواتر المعنويّ هو الحيلة التي استعملوها للاستدلال على تلك الحُجّيّة. وبغضّ الطرف عن مدى دلالة هذه الأحاديث على الإجماع بمعناه الفقهيّ والأصوليّ، وخاصّة ذلك الحديث الشهير الذي يُروى بصيغ مختلفة بعض الاختلاف، وكان الشافعي يجهله حسب المرجّح بما أنّه لم يذكره في الرسالة: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فالملاحَظ أنّ انزلاقاً بعيد الآثار قد حصل من إجماع الأمة الإسلاميّة إلى إجماع العلماء المجتهدين دون غيرهم، بل إلى إجماع علماء أهل السُنّة دون سواهم مِمَّن أُطلِق عليهم نعت أهل الأهواء والبدع، ثم وُضعت تلك القاعدة التي تقضي على كلّ إمكانية لتطوّر التشريع، ألا وهي أنّ إجماع علماء كلّ عصر حجّة على مَن بعدَهم، ليس لهم أن ينقضوه بحال.

وليس غرضُنا في هذا المقام تتبّع المشاكل التي تُثيرها حُجّتا النصّ والإجماع في الخطاب الإسلاميّ السائد، وإنما نريد التنبيه بالخصوص إلى أنّ الطريقة التي ضُبِطت بها هاتان الحُجَّتان وضُبط بها التعامل معهما طريقةٌ مكبِّلة إلى أقصى الحدود، تَضَع المسلم أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التقيّد بالمسلّمات الاعتباطية المحدِّدة لهذين المفهومين، وإمّا الخروج عن الجماعة بكل ما يترتّب على هذا الخروج من نتائج قد تصل إلى التكفير وإهدار الدم.

ومن الطبيعيّ أنه لا يتسنّى لعموم المسلمين أن يكونوا أبطالاً قادرين على مواجهة المجموعة التي ينتمون إليها بما تملكه من مؤسّسات قمعيّة رمزية ومادية، علاوةً على أنّ منهاج التربية التقليديّة لا يسمحُ عادة للفرد بمجرّد التفكير اعتماداً على مؤهّلاته الذاتية بقدر ما يهيِّئه بوسائل شتّى لقبول ما تنتظره منه المجموعةُ ودَخْلَنَتْه حتى يضحي بالنسبة إليه حقيقة موضوعية لا سبيل إلى مناقشتها.

وننبّه كذلك إلى أنّ النصوص عموماً، والنصّ المقدّس منها بصفة خاصة، ليست هي المحدِّدة للعلاقات الاجتماعية إلّا بنسبة ضئيلة، ففَهْمُها وتأويلها إنّما يتمّان بحسب حاجة الجسم الاجتماعي في ظرف معيّن. ولذلك كان النصّ باستمرار أداة للتبرير والشَرْعَنة أكثر ممّا هو مؤسِّس لنوعية البُنَى والمؤسّسات الاجتماعية. إنّ النصّ يوظَّف في الأغلب لخدمة مصالح فئويّة وأغراض نفعيّة، ويعكس هذا التوظيفُ موازينَ القوى في المجتمع، في حين يُظَنّ أنه محدِّد لتلك المصالح والأغراض. فلا غرو أن تُنسَى نصوص وتُغيَّب في الوعي على أرض الواقع، وإن بقيت تُتلى وتُتداول، متى لم تعد الحاجة إليها قائمة، مثل الآيات المتعلّقة بالرقّ في عصرنا، وأن تُستحضَر في المقابل نصوص أخرى لتبرير واقع جديد أو واقع يُراد المحافظة عليه، ممّا يؤدّي أحياناً إلى تحويل النصّ عن غرضه الأصلي، وحتّى إلى التعسّف في تأويله لمجاراة أفق الانتظار لدى المجموعة المتلقّية[11].

(11) تعرّضنا لهذه الظاهرة في فصلنا "La religion dans le conflit des interprétations" ضمن الكتاب الجماعي *Sciences sociales, sciences morales ?*, Tunis, Alif/IRMC 1995، ص59.

فإذا كان الأمر على هذا النحو فإننا في مسألتنا أمام مثال من بين أمثلة عديدة على ظاهرة شبه قارّة في التاريخ الإسلاميّ، تتمثّل في بُعد الشقّة بين المثال والواقع أو بين النظرية والممارسة. يقتضي المثال أنّ النصّ يحتوي على حقيقة مجرَّدة يسعى الإنسان إلى إدراكها وليس له أيّ دخل في تكييفها، بينما يقومُ الواقع على تحميل النصّ أبعاداً وإكسابه معانيَ ذات صبغة تاريخية واضحة لِمَن شاء أن يتأمّل ولِمَن كان يرغب في النفاذ إلى باطن الأمور غير مغترّ بمظاهرها. ويمكن أن تُعزى هذه المسافة إلى عوامل عديدة، لعلّ أهمّها على الإطلاق أنّ العلومَ الإسلاميّة بمفهومها المتداوَل قد تزامن نشوؤها مع ظهور حركة التدوين بداية من منتصف القرن الثاني، أي أنّ الفترة الأولى، فترة الإسلام البدائي وفترة المخاض والتحوّلات الكبرى في المجتمع والسياسة وخصوصاً في أشكال التديّن وتجلياته، ليست هي الفترة التي حدّدت النظريّة ووجّهتها وجهتها المعروفة. وإذا بالعلوم المدوّنة تنبئ عن مجتمع تبلورت بعدُ معالمُه الأساسية، واستقرّت قواعده المركزية وملامحه العامّة، وشَهِد ما يُشبه الاستقرارَ في نظام الحكم والعلاقات الأُسَريّة والإنتاجيّة والمؤسّسات عموماً. ولا شكّ أنّ هذا النظام الذي بُني بعدَ لأْيٍ وبعد جهودٍ جبّارة، ونكسات خطيرة أيضاً، حتى ثبت توازنه العامّ سيعرف تطوّراً وتغيّراً مستمرَّين، شأنه شأن كل الأنظمة الحيّة، إلّا أنّ التغيّر لن يشمل منه الجوهر ونقطة الارتكاز، بل سيَنتاب الأعراض والهوامش والتخوم، ممّا سيغرس في الشعور يقيناً بأنّ ما هو كائن هو عين ما كان منذ البدء وما ينبغي أن يكون في كل زمان ومكان.

ويمكن القول بعبارة أخرى إنّ القدماء لم يكونوا واعين بأنّ الخطاب الديني السائد خطاب متلبّس بالتاريخ إلى النخاع، فكانوا واقعين في استلاب حجَب عنهم دَور البشر في إنتاج هذا النوع المخصوص من المعرفة وأثر الظروف التاريخية فيه. حتى ابن خلدون انتبه، بحكم نظريته في العمران، إلى هذا الأمر، ولكنّ حاجزاً نفسيًّا كان يمنعه من الذهاب به إلى نتائجه المنطقية. فلقد قرّر مثلاً في الفصل الذي عقده للتفسير أنّ كتبَ المتقدّمين ومنقولاتهم "تشتمل على الغثّ والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا عِلم، وإنّما غلبت عليهم البداوةُ والأمّية، وإذا تشوّفوا إلى معرفة شيء ممّا تتشوّف إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم [...] وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذٍ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلّا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب..."[12]. وكان في ذلك مطبّقاً للقاعدة التي وضعها منذ بداية المقدّمة وفصّل فيها "الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار"، مِن تشيّع للآراء والمذاهب وثقة بالناقلين وذهول عن المقاصد وتوهّم للصدق وجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع وتقرّب لأصحاب التجلّة والمراتب، وخاصّة من جهل بطبائع الأحوال في العمران[13]. ولكن ما إن أكّد أنّ تمحيص الأخبار "إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن

(12) ابن خلدون، **المقدّمة**، الفصل الخامس من الباب السادس، ط مصطفى مُحمّد، القاهرة، د ت، ص 439.

(13) المصدر نفسه، ص35.

الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة" حتى استثنى الأخبار الشرعية لأنّ معظمها حسب تعبيره "تكاليف إنشائيّة أوجَب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيلُ صحّة الظنّ الثقة بالرواة بالعدالة والضبط"[14]. والقومُ عنده "أحقّ الناس بالظنّ الجميل بِهِم والتماس المخارج الصحيحة لهم"[15].

حرص المسلمون إذن على إنكار التحوّل الذي حدث طيلة قرن أو يزيد منذ وفاة الرسول إلى بداية عصر التدوين، بَلْهَ القطيعة مع سلوك فترة النبوّة وما تلاها مباشرة قبل الفتوحات الإسلاميّة والفتنة الكبرى وقيام الدولة الأموية ثم العباسية، وغيرها من الأحداث الجسام التي غيّرت مجرى التاريخ الإسلاميّ ووسمته بسماتها، وسعوا بالعكس إلى التأكيد على التواصل والاستمرار، فكان التفسير بالمأثور وكانت سلاسلُ الإسناد في الحديث من أبرز العلامات على هذا الحرص على وصل السائد بزمن الوحي وإكسابه مشروعية يزاح منها عمل التاريخ وإرادة البشر ورغباتهم ومصالحهم. ولقد كان نمطُ الحياة التقليديّ مساعداً على رواج هذا الوهم المتمثّل في أمانة الناقلين وعصمتهم من الكذب والخطإ، ومطابقة سلوكهم وآرائهم وأحكامهم لسلوك النبيّ والجيل الإسلاميّ الأول

(14) المصدر نفسه، ص17.

(15) المصدر نفسه، الفصل السادس من الباب السادس، ص 445. وانظر فيما يتعلّق بعدالة الصحابة والسلَف فصلنا "السلفيّة بين الأمس واليوم" ضمن كتابنا **لَبنات**، تونس 1994، ص18-40؛ وفي الجزء الأول من هذا الكتاب **لَبِنات**، ص37-59.

وآرائهم وأحكامهم. كما كان هذا النمط عاملاً أساسيًّا من عوامل التنشئة الاجتماعية واتّسام المؤسّسات والمعايير الأخلاقية المهيمنة بِسِمَة البداهة، ممّا يجعلها تكتسب صبغة مفارِقة ويضفي عليها نفس الصفات التي تُطلَق على العوامل الطبيعية التي لا شأن للإنسان في إحداثها ولا يسعه إلّا الخضوع لها.

ولكنّ ما ينبغي أن نسارع بالإلحاح عليه أنّ انتشار هذا الخطاب السائد انتشار محدود في الزمان والمكان معاً. محدود في الزمان، رغم طول الفترة التي ساد فيها، باعتبار أنّه لم ينفرد بالرواج والسيادة قبل اكتمال المنظومة السُنّية عقيدة وعلوماً وأصولاً وفروعاً، أي قبل القرن الخامس الهجري وطيلة القرون الأربعة الأولى التي كان فيها مجال شاسع للاختلاف في كلّ هذه النواحي والاهتمامات، حفظت صداه التصانيف المتأخّرة، وإن هي حاولت التقليل من شأنه والتهوين من خطره، على أساس أنه شاذ لا يؤبه له حيناً، وعلى أساس أنه ممّا يجوز الاختلاف فيه حيناً آخر، مثلما عملت على نعت ما بقي حيًّا في النفوس ويستعصي على الاحتواء بشتّى النعوت المنفّرة، كما هي الحال بالنسبة إلى آراء الشيعة في الإمامة ومقالات الخوارج وتخريجات الفلاسفة وتصوّف الحلّاج وإشراقيّة السهروردي وأشباه هؤلاء. ثم كان حدّه الأقصى في الهيمنة زمنيًّا منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر عندما بدأت النظريّات والمؤسّسات الوافدة من أوروبا تُزاحِمه مزاحمة حادّة وتزيح عناصره الواحد تلو الآخر، لأن الواقع الجديد قد أفقدها وظيفتها ومصداقيتها، ونزع عنها صبغة البداهة التي لازمتها قروناً عديدة.

وهو انتشار محدود في المكان كذلك، أوّلاً لأنّ الخطاب السائد لم يكن يتعلّق إلّا بسكّان الحواضر والمدن، أمّا الأغلبية من البدو وأهل الريف، حيث تنتشر الأمّية وتكاد تعمّ، فلم يكونوا يومًا معنيّين به وإنما كانت تحكمهم قواعدُ العُرف ومقتضياتُ النظام القبَلي، وثانياً لأنّ الرقعة الإسلاميّة كانت تتقاسمها المذاهب الفقهية، فضلاً عن الفِرَق المذهبية، وكان أتباع كل مذهب متعصّبين له ويستعملون كلّ الوسائل - حتى الدنيئة منها - للقضاء على أتباع المذهب المنافس(16)، ممّا يعني أنه لم يوجد في التاريخ خطاب إسلاميّ واحد كان يسود كل البلاد الإسلاميّة، وأنّ الحديث عن مجادلة هذا الخطاب السائد ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار هذا المعطى الأساسي، خلافاً للنظرة المثالية التي لا سند لها والمشدودة إلى أنموذج أسطوريّ نحته المتخيّل الجَمعي المحافظ عبر الأجيال المتعاقبة، وما زال فاعلاً في أذهان شرائح عديدة من المجتمع لأسباب يتعيّن تحليلها وتبيّن مدى وجاهتها وحظوظها في البقاء، ولكنّها تخرج عن حدود ما رسمناه لعملنا هذا.

إلى هذا الحدّ يمكننا القول إنّ مشروعية مجادلة السائد من الخطاب الديني مستمَدّة من نسبيّة هذا الخطاب، نظراً إلى تأثّره بظروف إنتاجه، ومن نسبيّة هذه السيادة التي لم تكن عامّة ولا شاملة. ولكنّ هذه المشروعية تقوم على أساس آخر لعلّه أقوى لأنه

(16) انظر مثلاً: جمعة شيخة، "نظرة نقديّة في ترجمة سحنون" ضمن الكتاب الجماعي **بحوث مهداة إلى مُحمّد الطالبي في عيد ميلاده السبعين**، تونس، 1993، ص87-102.

يتعلّق بطبيعة رسالة الإسلام. ولا نَخال أنفسنا مُغالين أو متعصّبين في اعتبار الإسلام ديناً متميّزاً عن الديانات الأخرى، والكتابية منها على وجه الخصوص، وغير مُقتَضٍ بالضرورة لنوع الفكر السائد المنسوب إليه والمحسوب عليه، بل نحن واثقون من أنّ محاولات تجديد الفكر الإسلاميّ وتخليصه من براثن التقليد منذ أكثر من قرن على أيدي مفكّرين من طراز مُحمّد عبده وقاسم أمين وعلي عبد الرازق والطاهر الحداد ومُحمّد إقبال وعبد الحميد بخيت[17] ومحمود أبو ريّة[18] ومحمود مُحمّد طه[19] وعبد اللّه العلايلي[20]، حتى المحاولة الأخيرة - الخرقاء في نظرنا من بعض جوانبها - لمُحمّد شحرور[21]، إنّما هي محاولات تصبّ في نفس الاتّجاه وتحرص على أن تكون وفيّة لما تعتبره حقيقة الدين الإسلاميّ، معرضة عن التقيّد بما تراه زيغاً وانحرافاً عن جوهر هذا الدين رغم ذيوعه ودفاع المؤسّسة الرسمية عنه دفاعاً مستميتاً.

---

(17) انظر عنه مثلاً: مُحمّد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، بيروت، 1983، ص106-107 و113-114.

(18) له، بالإضافة إلى **شيخ المضيرة أبو هريرة**، المرجع المذكور: **أضواء على السُنّة المُحمّدية أو دفاع عن الحديث**، مطبوع طبعات عديدة في القاهرة وبيروت؛ **دين اللّه واحد على ألسنة جميع الرسل**، ط2، القاهرة، 1970.

(19) هو الذي أُعدم سنة 1985 بتهمة الردّة، وهو صاحب **الرسالة الثانية من الإسلام**، المطبوع طبعات عديدة داخل السودان وخارجه.

(20) ارجع مثلاً إلى كتابه **أين الخطأ؟**، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1978؛ ط2، بيروت، دار الجديد، 1992.

(21) نقصد مؤلَّفه **الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة**، ط4، دمشق، 1992.

إنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر في كلّ هذه الجهود التجديدية قد لاقى ويُلاقي من العنت والمحاصرة ومعارضة الشيوخ المعمَّمين، بمساندة في الأغلب من الفئات الحاكمة وبإيعاز منها في بعض الأحيان، ما يُنبئ عن مستوى التطوّر العام في المجتمعات الإسلاميّة، ووضع الحريات الأساسية فيها. وسواء كانت العوامل المادّية والاقتصادية على وجه الخصوص، أو العوامل الفكرية أو السياسيّة، هي الفاعلة بالدرجة الأولى في تطوّر المجتمعات، فمن الأكيد أنّ استئثار الفكر الديني التقليديّ وحده بالحقّ في التعبير في الخُطَب الجُمَعيّة وبرامج التعليم ووسائل الإعلام، من شأنه أن يَعوق إن قليلاً أو كثيراً حركةَ المجتمع. ومن البديهي أنّنا لا ندعو إلى كبت هذا الفكر التقليديّ أو القضاء عليه بوسيلة ما، فالضَرَر ليس متأتّياً من وجوده ذاته، إذ هو كغيره من مظاهر المحافظة عنصر من عناصر التوازن الاجتماعي الضروري، وإنّما هو متأتٍّ من انفراده بتمثيل الفكر الإسلاميّ تعسّفاً، ومن تغييب النزعات المخالفة له جزئيًّا أو كلّيًّا، وعدم الاعتراف لها بالحقّ في التعبير عن مواقفها بكامل الحرية. فهذا الحقّ طبيعيّ وغير قابل للمساومة من جهة، مثل كلّ حقوق الإنسان المعترف بها اليوم على الصعيد العالمي، وهو من جهة أخرى حقّ وواجب بالنسبة إلى الذين يأبَون النفاق ويعتبرون أنهم أكثر أمانة لروح الإسلام واستجابة لتعاليمه من ذوي الفهم المتحجّر، وهم في الأرجح أكثر تمثيلاً لما تطمح إليه القوى الحيّة والفاعلة في المجتمع دون أن تكون مهيأة لبلورته بوضوح.

لقد قلنا إنّ الإسلام متميّز عن غيره من الأديان الأخرى، ونعني بذلك أنه الدينُ الوحيدُ الذي أقصى نظريًّا كل أنواع الوسائط بين الله والإنسان. وإذا كانت المسيحية بفرعَيها الأرثوذكسي

والكاثوليكي هي التي تولي كَهَنوتها مكانة محوريّة في مستوى الإيمان والطقوس، فلا البروتستانية ولا اليهوديّة تخلّصتا من إسناد وظائف معيّنة إلى رُعاة الأولى وأحبار الثانية. فما الذي جعل رجال الدين في الإسلام يتولّون وظائف شبه كنسيّة ويعتبرون أنفسهم، كما يعتبرهم جمهور المسلمين، أوصياء على نقاء الدين ومؤهَّلين للكلام باسم الله؟ لقد بيّن ر. منشينغ (R. Menshing) المراحل التي يمرّ بها كل دين، ومن أبرزها مرحلة ضبط العقيدة في شكل ثبوتي (dogmatisation)، ومرحلة تجميع المؤمنين في صلب طائفة متميزة (confessionnalisation) وما يترتّب على هذين الأمرين من تنظيم صارم، ثم قال: "إنّ الدين المنظَّم هو أساساً الدين الذي يعوّض العفوية الدينيّة [...] بمنظومة من المؤسّسات...وهذه هي النتيجة الضرورية للتأثير المتزايد الذي تمارسه الجماهير". وأضاف: "يُبدي الدين المنظَّم أقصى حدود التسامح تجاه نزعات هذه الجماهير نحو التخفيض من مستوى الدين البدائي [...] ولكنّه يُبدي لاتَسامُحًا أقصى تجاه النزعات التي تهدّد تنظيمه المحكم، كالنزعة الفردية في التدين والعودة إلى مثل أعلى من القداسة الشخصيّة على غرار ما كان موجوداً في الفترة الأولى. إنّ التنظيم لا يسمح بأيّة حريّة ذاتية [...]، وبما أنه لا يستطيع أن يضمن سوى القدر الأدنى الديني والأخلاقي القابل للمراقبة مراقبة رسمية، فإنه لا يُطالِب إلّا بما هو قابل فعليًّا للمراقبة، أي السلوك الخارجيّ والممارسات الطقوسيّة والأعمال، إلخ"[22]. ومِن رأينا أنّ هذه القاعدة تنطبقُ على

(22) مذكور في: E. Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel 1993، ص664.

الإسلام التاريخيّ انطباقاً كلّيًّا، ولكنّها تنسف في الآن نفسه خصوصيّة الرسالة المُحمّدية وأهمّ ما يميّزها، فتجعل منها ديناً كسائر الأديان لا يختلفُ عنها إلّا في أشكال العبادة وطريقة أداء الشعائر. وكأنّنا بالإنسان المسلم قد استثقل عبء الحرية التي حمّله إياها دينه واستصعب المسؤولية الفردية التي أوكلها إليه، فمال إلى الحلّ الأسهل وتخلّى لفئة العلماء ورجال الدين عن حقه في تلقّي الرسالة الإلٰهيّة دون المرور عبر تأويلاتهم، مثلما تخلّى للحكّام عن حقّه في ممارسة صلاحياته المدنية، والمساهمة في ضبط قواعد التعامل في نطاق المجموعة. لكأنّنا به دُعِي إلى الإبداع وإلى النسج على غير منوال فآثر المسالك المعهودة والطرق المعبّدة. والحقّ أنه معذور فيما انساق إليه مُكرَهاً حيناً وبمحض رضاه أحياناً، فلم تكن البِنية التقليديّة في الإنتاج وفي العلاقات الاجتماعية تُتيح له إمكانية التفرّد والخروج عن المألوف. فالخطاب الديني السائد قديماً هو سِمَة كل مجتمع زراعيّ يقوم على اقتصاد الكفاف ولا يعرف التراكم الرأسمالي، وهو كذلك خطاب لا يستطيع سوى إسقاط معرفته المحدودة بقوانين الطبيعة والاجتماع، وبخصائص النفسية البشرية، على المجال الديني، ممّا يولّد حتماً فكراً مصطبغاً بالأسطورة، غير واثق بقدراته الذاتية، مطمئنًّا إلى التفاسير الغيبيّة في مختلف مظاهر سلوكه اليومي.

لكنْ ما عذر المسلم اليوم، وقد تغيّرت المعطيات على جميع الصُعُد، في التشبّث بما هو سائد، وفي الإعراض عن خوض المغامرة التي تؤسّس إنسانيته الحقّ؟ قد يقال إنّ الإنسان هو الإنسان تحت كل سماء، وإنّ منزلته الوجودية تفرض عليه البحث عن ثوابت يواجه بها معضلات المبدإ والمصير، ويوفّر بها المعنى

الذي يحتاج إليه في الحياة حاجته إلى الغذاء واللباس، والخطاب الدينيّ السائد يستجيبُ من هذه الزاوية لبحثه ولحاجته، فلَهُ إذن مشروعيته التي لا تُنكر. وهو اعتراض لا يخلو من الوجاهة، ولا ينبغي لمن يرغب في الفهم، ولا يسارع إلى أبلسة المخالفين، أن يطرحه بخفّة واحتقار. ولكنّ وضع القضيّة من هذه الوجهة فحسب وسحبَ الصِفة الإطلاقية على كل ما سنّه القدماء من قواعد وأحكام وتشريعات، بدعوى أنها مِثْل معنى الحياة والموت لا تخضع لتأثير الظروف التاريخية، ولا ينبغي أن تغيّر أو تبدّل، هو موطن الخلاف. ولستَ إذا سلّمتَ ببعض الأمور التي تتجاوز الإدراك البشري - ولم تكن بالطبع من القائلين بعبثيّة الوجود - مُلزَماً بالتسليم في الأمور كلّها، وعلى النحو الذي ارتضته أو ترتضيه فئة مخصوصة ممن أسبغوا على آرائهم وحلولهم خاصية المفارقة والتعالي، لا سيّما وأنّ هذا الموقف الذي يجعل الإنسان في خدمة الدين عوض أن يكون الدين في خدمة الإنسان، هو الذي من شأنه أن ينفّر من الإسلام مثلما نفّرت من المسيحية مواقف الكنيسة[23].

لنتأمّل في هذا المقام ما يقوله أحد المختصّين في التحليل النفسي وفي علم اللاهوت معاً: "إنّ مَن يُسكّن قلقه على حساب حريّته لا يحيا إلّا في حالة تخدّر وسُبات. إنّه، وقد انقطع بذلك عن مصدر حياته الذاتية، يجب عليه أن يلتجئ إلى المؤسّسة لينجو من العدم، وإذ عدَل عن أن يكون فاعلاً لم يعد إلّا موضوعاً، وإذ عجز عن الحركة يتشبّث بحَجَر السلطة الصلب، وإذ عدل عن بحثه عن

(23) انظر في هذا الصدد على سبيل المثال:
B. Russel, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Paris, J.-P. Pauvert 1972.

الحقيقة المكتملة يحتمي بمنظومة معصومة من الحقائق الجاهزة، وإذ تخلّص من قدرته على الإحساس والمعاناة والألم يحتمي بلُمامة من العبارات ويعوّض ميدان التجربة الثريّ بقائمة من الشعارات المجترَّة وبتدرّبٍ تجاوزه الزمن، مؤسَّس على حفظ الماضي حفظاً قسريًا. كلّ ذلك يَقضي في النهاية على أفضل ما في الإنسان: خياله وإبداعيته والشعر والحبّ والجرأة على المقاومة، وقوة الأنا واستقلالية القلب، ويقضي بإيجاز على قوّة الشخصيّة الحرّة"[24].

فمِن المؤسف أنّ ما ورد في هذه الفقرة التي يفكّر صاحبها في ما ينجرّ عن مواقف الكنيسة، يصحّ بحذافيره على الوضع الإسلاميّ، وأنّ مطمح الخطاب الإسلاميّ السائد ليس تعزيز الشخصيّة الحرّة ومساعدة المؤمن على تفتيق طاقاته الخلّاقة، بقدر ما هو تجنيد للأتباع وتبليغ لفكر جاهز وإرادة مفروضة، وسبيلُه دَوماً تقديم الأحكام الفقهية على أنها ائتساء بأنموذج النبيّ والسلَف الصالح ائتساءً خارجيًا لا يقيم لمقاصد التشريع وظروفه وزْنًا. وهو الآن يتبجّحُ بالتسامح وبالتحرّر في حين أنّه لا يروم سوى تمرير القِيَم العتيقة البالية بأثمان مطابقة لقوانين سوق الآراء، في غير ما وعي بأنه إنّما يزيد في إفقاد خطابه المتلوّن المقدار اليسير من المصداقية التي بقيت له، وفي تعميق انفصام الشخصيّة الذي يعاني منه المسلم منذ اشتداد وطأة الحداثة.

ويقودنا هذا التحليل السريع إلى نتيجتين أساسيتين: أولاهما أنّ المشروعية التي حاولنا تأصيلها في مجادلة الخطاب الديني

---

(24) E. Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*، المرجع المذكور، ص560.

السائد على صلة وثيقة بظروف المجتمع الذي يضعُ هذه المجادلة موضع التطبيق، إذ لا يمكن أن نطمع في مجرّد طرح القضية في كل المجتمعات التي أبقت على بناها التقليديّة في مختلف المجالات، فهي لا تشعر بالحاجة إلى هذه المجادلة أصلاً، وإذا ما شعرت بها فئة منها فهي فئة هامشية تُجبَر إمّا على الصمت وإمّا على الهجرة. وتلك هي ظروف أغلب المجتمعات العربيّة، تعيش على هامش التاريخ والتحوّلات الكبرى التي يشهدها على صعيد الفكر وعلى صعيد المعرفة النظرية والعملية التقنية معاً. وليس من العسير التكهّن بالهزّات التي تنتظر تلك المجتمعات يومَ تفيق من غفوتها وتضطرّ إلى مسايرة الركب إن كانت راغبة في الحياة.

والمراد من هذه الملاحظة جلب الاهتمام إلى ما تختصّ به بلادنا من تحديث يؤهّلها لتكون رائدةً في مجال الفكر الدينيّ، مثلما هي رائدة فعلاً في بناء الدولة العصرية، وسنّ القوانين التي نظّمت الأسرة تنظيماً فيه قَطع مع الماضي القبَلي والأبَوي، وقضَت على رواسب استنقاص المرأة وحشرها مع العبيد والصبيان والمجانين في صنف المكلَّفين من الدرجة الثانية. إنّ الخطاب الدينيّ، بِما هو خطاب تبريريّ في كلّ ما يتعلّق منه بالبُعد الاجتماعي، قد أصبح خطاباً مُعَلْمَناً ولكنّه يقدّم بضاعة لا ينتجها هو، ولا تؤدّي إليها مقدّماته النظرية، وتلك هي علامة أزمته. فإعادة النظر في أُسُسِه الموروثة هي الكفيلة ببثّ الحياة في منظومته المحنّطة، فتتناسق المنطلقات المبدئية والقِيم التي تؤمن بها القوى الفاعلة في المجتمع. وإنّ انحسار نصيب الزراعة إلى حدود الخمس عشرة في المائة من مجمل الدخل الوطني، وقفز الصناعة والخدمات إلى المرتبة الأولى في هذا الدخل، لَيُنبئ عن بروز شرائح اجتماعية جديدة ليست لها

نفس اهتمامات الشرائح التقليديّة وأولوياتها، ولا تنظر إلى الأمور نظرة الآباء، فهي محتاجة إلى غذاء روحيّ ملائم لأوضاعها وللقِيَم التي تنتشر في أوساطها. ولَئن لم تتشكل بعدُ هذه الشرائح الجديدة في صلب هياكل تعكس وزنها الحقيقي، فما ذلك إلّا لجدّة هذه الظاهرة ولهشاشتها، فلا نعجب أن يتعايش نمَطان متناقضان من الفكر ومن السلوك، وأن يكون التذبذب سيّد الموقف، ممّا يترك المجال فسيحاً لِزَيْف خطاب الهويّة والأصالة من جهة، ولِسراب التماهي المطلق مع الغرب من جهة أخرى.

أمّا النتيجة الأساسية الثانية التي يؤدّي إليها تحليلنا، وبه نختمه، فهي أنّ مشروعيّة مجادلة السائد من الخطاب الإسلاميّ تستندُ إلى ركن متين يتمثّل في أنّ الرسالة المُحمّدية لا تقتضي الفكر الذي استأثر بالنطق باسمها دون غيره. فما المنظومة التقليديّة المنغلقة التي تشكّلت تدريجيًا لتجسيم هذه الرسالة في الواقع سوى منظومة تاريخية كانت ملائمةً لأوضاع المجتمعات الزراعية بكلّ ما تتميّز به من ضعف الحراك الاجتماعي ومن استقرار ومحافظة، ولكنّها لم تعُد تلائم في شيء مجتمعات اليوم الصناعية أو ما بعد الصناعية، بما تختصّ به من تحوّلات سريعة في كلّ المجالات، وبما شهدته وتشهده من ثورات عميقة زعزعت الثوابت والمسلّمات التي عاش عليها الآباء والأجداد، وأفقدتها نجاعتها الإجرائية ومصداقيتها.

إننا نزعمُ أنّ الظواهرَ التي هي محلّ عناية جلّ الدارسين للفكر الإسلاميّ المعاصر شرقاً وغرباً، مثل الدعوة إلى تطبيق الشريعة، وإقامة الحدود، وبعث دولة الخلافة، وما أشبهها من

الدعوات الماضَويّة الواقعة في فخّي الأيديولوجيا والاستلاب، ليست سوى ظواهر سطحية - رغم صبغتها المأسويّة في بعض الحالات - مؤشّرة على الفزع من ضرورة الإعراض عن السبُل المعهودة، واستنباط حلول لا صلة لها بحلول الماضي، دون أن يتوفّر البديل المقنع على أوسع نطاق، وتُهيَّأ النفوس والعقول لقبوله. أمّا السيرورات العميقة التي تعتمل في المجتمعات الإسلاميّة، مثل العلْمنة الغازية، والبحث القلِق المتوتّر عن أنماط جديدة من التديّن متناغمة مع مقتضيات العصر، فقلّما تجد حظّها من العناية والتحليل والتنظير. وقد آن الأوان ليكفّ البحث في الفكر الإسلاميّ عن اعتباره فكراً جامداً ومُعطى نهائيًا وعن إسقاط النظريّات المنبثقة عن الوضع المسيحي والتي تجهل الإسلام جهلاً تامًّا - رغم أهمية تلك النظريّات في حدّ ذاتها وما يمكن أن يستفاد من مناهجها. فالمستقبل إنّما هو للبحوث والدراسات المتضامنة التي تأخذ بعين الاعتبار ما هو عامّ مشترك بين الأديان، وما هو خصوصيّ في كل دين[25]، حتّى يُقحَم الفكر الإسلاميّ في خضمّ الاهتمامات الحديثة. ومن الطبيعيّ أنّ أبناء الإسلام هم الذين ينبغي أن يعوَّل عليهم في

---

(25) نَنوّه بصفة خاصة في هذا المجال بكتاب ج. لامبير J. Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995 إذ يتميّز ـ بصرف النظر عن مدى موافقتنا لأطروحته ـ بمعرفة مباشرة للإسلام ونصوصه، خلافاً لعدد من الدراسات التي لقيت صدى واسعاً والتي تنطلق أساساً من المنظور المسيحي، واليهوديّ بدرجة ثانية، ولا تعرف الإسلام إلاّ عرَضاً من خلال ما كُتِب عنه، مثل دراسات ر. جيرار: René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde; La vilence et le sacré* و م. غوشيه: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*.

النهوض مع نظرائهم بهذه المهمّة، حين يتخلّصون من عُقَدهم تجاه ما هو سائد، ويجادلون الخطاب المهيمِن بكفاءة علمية واقتدار على استنباط ما يستجيب لمتطلّبات حاضرهم. ولعلّهم يكونون بذلك أكثر وفاءً لرسالة الإسلام من كل التطبيقات ذات القيمة الوثائقية، لكن غير الصالحة لتغذية الضمير الحيّ والحرّ.

إنّ الحرية الذاتية والمسؤولية الشخصيّة هما في النهاية عمادُ مشروعية المجادلة للسّائد من الخطاب الدينيّ. وكلّ سعي إلى ترسيخهما من شأنه أن يعزّز قيمة الإنسان، ويدعم المنزلة التي بوّأه إيّاها الإسلام، وسلبَتْه إيّاها قوى الاستغلال والظلم، وقوى الجهل والوهم. ولا شكّ أنّ طريق الحرية والمسؤولية محفوفةٌ بالمخاطر والمزالق، إلّا أنّها رغم ذلك جديرة بأن تُسلَك، حتى يرتفع الإنسان عن مستوى البهيمة، ويتجاوز التنعّم بالشقاوة التي أشار إليها أبو الطيِّب في قوله:

ذو العقلِ يشقَى في النعيمِ بعقله
وأخو الجهالةِ في الشقاوةِ ينعَمُ

كما يتجاوز الثنائيّة التي رآها أبو العلاء خاصية معاصريه، وما زالت تنطبق على العديد من معاصرينا، ونصّ عليها في قوله:

اثنانِ أهلُ الأرض: ذو عقلٍ بلا
دِيـنٍ، وآخـرُ دَيِّنٌ لا عـقـلَ لَـهْ

الشريعةُ وتحديثُ الفكر الدينيّ

لم تنفكّ الشريعة والمطالبة بتطبيقها تحتلّان مكانةً بارزةً في الأدبيّات الإسلاموية المعاصرة. ويتعيّن عند النظر في هذا الموضوع تبيّن المقصود من مفهوم الشريعة ورفع اللَبس الذي يحيط به، سواء عند مستعمليه أو في أذهان الجمهور المقصود بالخطاب المطالِب بتطبيق الشريعة. فهذا الخطاب وإن كان يشمل المسؤولين السياسيّين فمن الواضح أنه موجّه في المرتبة الأولى إلى التعبئة الجماهيرية وإلى كسب الأتباع والأنصار تهيئةً للوصول إلى الحكم. هو إذن من قبيل العمل على إنضاج الثمرة، حتى تضعف المقاومة لفكرة محورية لدى كلّ الإسلامويين، وهي جدارةُ الناطقين باسم الإسلام بممارسة الحكم وتطبيق الأحكام "الإلٰهيّة" عوضاً عن الأحكام الوضعية السائدة في المجتمعات الإسلاميّة بدرجات متفاوتة.

أمّا علاقةُ الشريعة بتحديث الفكر الدينيّ فإشكاليةٌ إلى أبعد حدّ، لأنها تقتضي أولاً تحديد المقصود بالتحديث، وتقتضي ثانياً الاتّفاق حول هذا التحديد، وهو ما ليس حاصلاً البتّة منذ البداية، لأنّه متّصل بنظرة كاملة إلى التاريخ وإلى منزلة الإنسان في الكون، تختلفُ باختلاف مستوى تطوّر المجتمعات، وباختلاف الثقافة والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة التي يعيش فيها الفرد.

ثم تقتضي معرفة ما إذا كانت الشريعة بالمفهوم الشائع قابلةً للتحديث أصلاً، سواء في مستوى الفكر أو في مستوى السلوك والممارسة.

من باب التذكير فقط يجدر التنبيه بادئ ذي بدء إلى أن عبارة الشريعة لم ترد إلّا مرةً واحدةً في القرآن، في: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18]، والخطاب فيها مُوَجّه إلى النبيّ للتأكيد على سداد المنهج الذي يتّبعه، خلافاً لبني إسرائيل المذكورين في الآيتين السابقتين باعتبارهم اختلفوا "مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ العِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ". ويؤكّد هذا المعنى ما جاء في: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] في سياق مجادلة أهل الكتاب وإثبات مشروعية مخالفتهم، إذ ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المائدة: 48].

ومعنى المنهج والسبيل الذي في الآيتين ذو صلة بالمعنى اللغوي المفيد للموضع الذي ينحدر منه الماء. ولكنّه لا يدلّ على أن النبيّ يسنّ سُنّة تصبح ملزمة بعد وفاته في أدقّ تفاصيلها، حتّى المتعلّق منها بحياته الخاصّة أو بالشؤون الدنيوية البحت، بقدر ما يدلّ على أن النبيّ نفسه يتوخّى سبيلاً مخالفاً لسبيل أهل الكتاب. إنّ الأصوليين، بدءاً من الشافعي، هم الذين حصروا وظائفَ القرآن في المقصد التشريعي واعتبروه مدوّنة قانونيّة تحتوي على أحكام أبديّة، ثم أسندوا إلى السُنّة سلطةً تشريعيةً، مُهملين البعد القيَمي والأخلاقي الذي هو مبدئيًّا جوهر الشريعة.

ومتى تصفّحنا الأدبيّات الإسلاميّة الكلاسيكية وجدنا ضموراً كبيراً في استعمال الشريعة بالمعنى الاصطلاحي، أي ما سنّه النبيّ

من صلاة وصوم وغيرهما من الفرائض. فنحن بإزاء مفهوم حديث كرّسه الاستعمال المكثّف، وصار تطبيق الشريعة، وخصوصاً في مجال إقامة الحدود، شعاراً لأسلمة المجتمع، فيكاد يكون المعيار الوحيد للانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة وللابتعاد عن الجاهلية التي انغمست فيها حسب هذا المنظور المجتمعاتُ المعاصرةُ الموسومةُ خطأً بالإسلاميّة.

ولأنّ الشريعة إلٰهيّة والفقهَ بشريّ، رغم زعم الفقهاء أنّهم إنّما يستنبطون أحكام الله ولا يسمحون لأنفسهم بالتشريع، فقد عُدل في الأدبيّات الإسلاموية عن المطالبة بتطبيق الأحكام الفقهية في نوع من المراوغة أوالمخاتلة، لا يهمّ إن كانت مقصودة أو عفوية. فهي علامة على كلّ حال على الوعي بأنّ في أحكام الفقهاء من الاختلاف الشديد أحياناً، وحتى من التناقض، ما مِن شأنه أن يجعل المطالبة بتطبيقها واقعةً في مشاكل غيرِ محمودة العواقب.

والأغرب من ذلك أنك لا تجد اعتراضاً على تقنين هذه الأحكام، أي إخضاعها لمقولتي الممنوع والمباح فقط، كما هو الشأن في كلّ القوانين، بعد أن كان في الفقه ـ إلى جانب المحظور والمباح ـ متّسَعٌ للواجب والمكروه والمستحبّ، وكلّها أحكام ذات بُعدٍ أخلاقيّ متّجهٍ إلى ضمير المسلم قبل كل شيء. ومن جهة أخرى فإن المطالِبين بتطبيق أحكام الشريعة لا يدركون السيرورة التاريخية التي بدأت في العالم الإسلاميّ مع السلطان سليمان القانوني في ق10هـ/ 16م، وتكرّست في الغرب الحديث مع نشوء الدول القومية، واستُؤنفت في نطاق الخلافة العثمانية سنة 1868 مع صدور مجلة الأحكام العدلية، ثم خَضَعت لها سائرُ الدول

الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في العصر الحاضر. أي إنّ تطوّر شكل النظام السياسيّ من الإمبراطورية ذات الحدود الجغرافية المطّاطة بحسب موازين القوى، والتي تتعايش في ظلّها الأديانُ والأجناس محافِظةً على نُظُمها الداخلية، إلى الدولة ذات القانون المنطبق على كل مواطنيها بدون استثناء، هو الذي يحتّم هذا التقنين. ولا مجال عمليًّا للعودة إلى أحكام لا صلة لها بالجغرافيا السياسيّة، كما هو الشأن في المنظومة الفقهية.

ولا مناصَ لنا في هذا الصدد من تسجيل الخطر الذي تمثّله هذه الظاهرة النكوصية حين يُختزَل الإسلام في إلزام المرأة بتغطية شعرها وفي العقوبات التي سنّها الفقهاء لعدد من الجرائم أو المخالفات، لا سيّما وأن الحدود التي يُطالَب بإقامتها وتُعتبر من حقوق الله على عباده ليست كلُّها ذاتَ أصل قرآنيّ من جهة، وما كان منها مستنداً إلى آية قرآنيّة قد خضع من جهة أخرى لتأويل ليس بالضرورة مناسِباً لمجمل ما جاء في النصّ القرآنيّ، وفيه إقصاء لما لا ينسجم وقِيَم المجتمعات القديمة القائمة على التراتبية في كل المستويات، وعلى شيوع قيمة الطاعة على حساب الحرية والمسؤولية.

وفضلاً عن أن الصورة التي يعكسها هذا التصوّر للدّين صورة قبيحة تنمّ عن بدائية أصحابها وعن تفكيرهم المانوي، أو على الأقل عن سلطان القِيَم الاجتماعية التقليديّة المنحدرة من قرون الانحطاط والعبودية، وتنمّ ـ مهما حاولتَ أن تعثر على أعذار لأصحابها ـ عن عدم تمثّلهم للمبادئ والقيم التي أفرزتها الحداثةُ في القرون الثلاثة الأخيرة، وهي بذلك منفّرة لكلّ الذين يأخذون مأخذ الجدّ منظومة

حقوق الإنسان كما تجلّت في المعاهدات والمواثيق الدولية، بذريعة أن الغرب وأذنابَه أوّل من يخرق تلك الحقوق ويدوسها عندما يتعلّق الأمر بالإسلام والمسلمين، فضلاً عن ذلك كلّه فإن الشريعة الإلٰهيّة تصبح مرادِفة، حتى في ضمائر المؤمنين، للعنف وللتعسّف ولعدم احترام الذات البشرية وحقّ الناس في الاختلاف ما دامت حريّتهم لا تعتدي على حرّية الآخرين.

وحتّى لا يكون كلامنا نظريًّا فحسب، لا مناص من ربطه بالواقع المعيش في ظرف يتّسم باستعارّ الهجمة الإسرائيلية البربرية على غزّة وعلى أبناء الشعب الفلسطيني الأعزل. وليس قصدنا بداهة أيّ تثبيط للعزائم أو قبول للاستسلام، فالكلّ يعلم أن المقاومة المشروعة للاحتلال الصهيوني تقوم بها أساساً حركتا حماس والجهاد الإسلاميّ، إلى جانب الفصائل الأخرى التي يعتّم عليها الإعلام (فتح والجبهتان الشعبية والديمقراطية)، ولا مجال للاحتراز على مشروعيتها أو التشكيك في ضرورتها، ولكننا على يقين بأن إقحام الإسلام في صراع ذي صبغة قومية، بل وجودية، في مواجهة قوّة استعمارية استيطانية تتمتّع بدعم الغرب بأسره، أساء ويسيء إلى الإسلام في الانحدار به إلى مستوى الأيديولوجيا، وإلى القضيّة الفلسطينية معاً، عوض أن يخدمهما.

فحركة حماس استفادت ماديًّا عند نشأتها من دعم الأنظمة العشائرية المتخلّفة في الجزيرة العربيّة، ولعبت دون وعي ورقةَ العدوّ الذي كانت تُحرجه أيّما إحراج شعاراتُ منظمة التحرير الفلسطينية وقتَها المناديةُ بدولة عَلمانية يتعايش فيها اليهودُ والمسلمون والمسيحيون، فكان يرمي إلى إضعافها بكلّ الوسائل،

بما فيها السماح لحركة حماس بالعمل الميدانيّ التعبويّ وكسب الأنصار من بين المحتاجين إلى مساعداتها. وانقلب عليها بطبيعة الحال عندما تحقّق له الهدف الذي دعمها من أجله. ولم يكن من العسير على الآلة الدعائية الإسرائيلية استغلال طبيعة الحركة الدينيّة الرجعية، لا لِنَعتها بالإرهاب فقط ـ فهذا حظّ كلّ حركات المقاومة الوطنية ـ بل لِتنفير المتعاطفين مع قضيّتها السياسيّة مِن حولها، والتمكّن من ضرب حصار لاإنساني على سكّان غزّة برمّتهم، قصد إذلالهم وتجويعهم وتهجيرهم على الأمد البعيد. ثمّ كانت الحرب الأخيرة التي شنّها عليهم جوًّا وبحراً وبرًّا حلقة جهنمية من حلقات هذا المخطّط العنصري الإجرامي.

هذا وجه من وجهَي إساءة الإسلام السياسيّ إلى القضيّة التي يتوهّم أنه في خدمتها، لأنه لم يستوعب حركةَ التاريخ، وظنّ أنه ما زال في الإمكان توظيف الدين لغرض دنيويّ بحت، والنجاح في هذا التوظيف. أمّا وجه الإساءة الثاني فهو النظام المجتمعي البائس الذي يسعى إلى إرسائه بكلّ الوسائل، على غرار ما تسعى إليه الحركاتُ الإسلاموية شرقاً وغرباً. فباسم الإسلام يتمّ القضاء على الحرّيات الفردية، وباسم الإسلام تتردّى وضعيةُ المرأة، وباسم الإسلام يُعدَم الخصوم السياسيّون أو يخوَّنون. ويصبح تطبيق الأحكام الفقهية التي وُضعت منذ مئات السنين لمجتمعات قبَلية بسيطة وما قبل حديثة عنواناً على الالتزام بأحكام الشريعة الإلٰهيّة المفصولة عن الزمان والمكان.

إنّ تحديثَ الفكر الإسلاميّ ليس في هذا الصدد من باب الترف الفكري، أو من قبيل النظريّات التي يدعو إليها المتغرّبون

وتلامذة المستشرقين والمشاركون في المؤامرة على الإسلام ومن لفّ لفّهم ممّن تُكال لهم التُهَم الدنيئة صباح مساء. إنّه واجب حيويّ لن تقوم بدونه للمسلمين قائمة. إنّه النتيجة المنطقية التي تفرض نفسها على جميع المتابعين لتاريخ الحركات "الإصلاحية" السلفية في العالم الإسلاميّ في العصر الحديث، والتي أثبتت كلُّها فشلَها الذريع في الارتقاء بالوعي الإسلاميّ من حضيض الفتاوى المعمِّقة للاستلاب، المتشبّثة بحَرفية النصوص، المتعلّقة بالسفاسف، المكرِّسة للتمييز بين الجنسين وللقهر والتعسّف، إلى مستوى المواطنة الكاملة والمسؤولة.

والحقيقة أنّ انتشار هذه الحركات إنّما هو علامةٌ على الأزمة الحضارية التي تتخبّط فيها المجتمعاتُ الإسلاميّة، والعربيّة منها على وجه الخصوص. وإذا كانت بعض أسباب هذه الأزمة عواملَ خارجيّة من فعل الاستعمار الغربيّ، فإنّ جلّها يعود إلى أنّ تلك المجتمعات لم تهتدِ إلى سُبل التخلّص من قرون الجمود والانحطاط، ولم تُنبت بما فيه الكفاية زعماء يرشدونها إلى وسائل القوّة والمناعة الحديثة. ولم تكن الظروف الموضوعية مناسبة لظهور حركات تنويرية صلبة، وكان المجال إذن رحباً لكلّ الانتهازيين والمُتاجِرين بالعواطف الدينيّة والطامعين في الحكم. ولا يَغفِر لهم سلوكَهم حسنُ النية وسلامة القصد ونبل الهدف، إذ كان من المفروض أن يستوعبوا الدروس من تجارب الأمم الأخرى ومن الممارسات الكارثية للحركات التي سارت قبلهم وبالتوازي معهم في هذا الطريق الخطإ، وينظروا في المآزق التي أدّت إليها الوهّابية والثورة الإيرانية وحركة طالبان وأمثالها في السودان وفي الجزائر وغيرها، حين فشلَت كلّها في تعصير مجتمعاتها وضمان مناعتها

والارتقاء بها علميًّا وتقنيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا وحتى أخلاقيًّا.

الاسطوانةُ التي ينشرها أتباع هذه الحركات تردّد دون كِلال أنّ كل الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية والعَلمانية أفلست، فلم يبقَ من خيار سوى النظام الإسلاميّ. ويُتناسى للغرض أن الدين ليس من نفس طبيعة هذه الأنظمة حتى يُعوّضَها أو يفوقَها، وأنّ الأنظمة القائمة في العالم الإسلاميّ ماضياً وحاضراً لم تنفكّ توظِّف الدين لِشَرْعَنة وجودها وتبرير استبدادها، وهي بذلك أبعد ما تكون عن العَلمانية. ولذلك لا نتردّد في التأكيد أنّ من أَوْكَد الواجبات في عملية تحديث الفكر الدينيّ الضرورية تبديدَ هذا الوهم، بالإلحاح على أن أيّ نظام مجتمعي سياسيّ أو اقتصاديّ إنّما هو وليدُ الإرادة البشرية النسبية، وعلى أن وظيفة الدين الروحيّة والأخلاقية ينبغي أن تبقى في مقام أسمى من تقلّبات الأوضاع التاريخية وإكراهاتها العملية التي توجب التنازلات والتحالفات وغيرها من المقتضيات اللاأخلاقية التي لا صلة لها بالدين أصلاً.

إنّ امتزاج الدين بالسياسة لم يكن يوماً إلّا في صالح النظام الكُلّيّاني القهري وعلى حساب الدين. ولا شكّ أنّ شيوع التعليم وتطوّر العقليات وتعصير أنماط الإنتاج وارتفاع مستوى المعيشة هي العناصر الكفيلة متى تضافرت بنشر قراءات جديدة للتراث التفسيري والكلامي والفقهي والأصولي، من شأنها إفراز تأويلات متناغمة مع العصر وقيَم دينية أصيلة، تتصدّى للاستبداد في كلّ مظاهره، وتوجّه السلوك الخاصّ والعامّ على السواء نحو مزيد من الحرية والعدل والمساواة. ولكنّ المنطقة العربيّة بأسرها ـ والإسلاميّة إلى حدّ ما ـ

لم تعرف من سوء الحظّ إلى اليوم نظاماً واحداً فُصل فيه بين الدين والسياسة، أو تمّ فيه التمييز بين مستوييهما كما نأمل أن يكون عليه الأمر، وكان فيه التشريع وضعيًّا خالصاً يضعه نواب منتخَبون انتخاباً نزيهاً، والعدل مستقلاً، والتعليم محايداً، والإعلام حرًّا، والبحثُ غيرَ مقيّد بالموانع، والتنظيمات المدنية غير مدجَّنة.

هكذا نرى أن تحديث الفكر الدينيّ يمرّ حتماً عبر الديمقراطية بصفتها قِيَماً وأخلاقاً قبل أن تكون مؤسّسات تمثيلية أو شورية صورية. وإذا كان هذا التحديث الضروريّ يشمل كلّ العلوم الإسلاميّة ـ ممّا لا يتّسع المجال للخوض فيه ـ ويجرؤ على إعادة النظر في العديد من المسلّمات المعتبرة "معلومة من الدين بالضرورة"، فإنّه لا يمكن أن يتغاضى عن نقد مقولة تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وإبراز ما تنطوي عليه في الأدبيّات الإسلاموية من مغالطة وَخِيْمة العواقب على طبيعة التديّن الصادق المتخلّص من القيم الرجعية، وغير الواقع في النفاق والطقسية الجوفاء والتراتبية التمييزية، ووَخِيْمة العواقب على مصير المجتمعات الإسلاميّة عموماً في الآن نفسه.

هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد؟

لئن استأثر الإنتاجُ الفقهيّ بنصيب الأسد بالنسبة إلى الإنتاج في سائر العلوم الإسلاميّة عبر تاريخ المسلمين، واقتصر الاختلاف بين الفقهاء على ما رسخ من الأصول والفروع في نطاق كلّ مذهب، فإنّ قضية التشريع "الإسلاميّ" من القضايا التي ما انفكّت، منذ عصر النهضة، تشغل العلماء التقليديّين والإصلاحيين ودُعاة الإسلام السياسيّ - الحركيّ، مثلما تشغل رجال الفكر والحكم والاقتصاد وغيرهم. وخلافاً لِما كان عليه شأنُ القدماء، فقد تضاربت مواقف هذه الأصناف المعنيّة بالمسألة من الفقه وأصوله وتباعدت، بحسب المرجعيات والآفاق الذهنيّة والمصالح الفئوية، وما إليها من العوامل الموضوعية المستجدّة الفاعلة في المجتمعات الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة، على تفاوت حدّتها. ولعلّ مدى الوعي بضغوط الواقع ومقتضياته المعرفيّة والعملية على السواء من أهمّ الأسباب المفسّرة لهذا التضارب والتباعد، والداعية في تزايد مطّرد إلى إعادة النظر في التراث الفقهيّ الضخم، ومحاولة تجاوز ما لَم يعُد منه مستجيباً للحياة العصرية، بقيمها الجديدة ومتطلباتها على جميع الصُعُد. إلّا أن هذه الدعوات قلّما تصدر عن "العلماء" المنتمين إلى المؤسّسات الإسلاميّة الرسمية. هؤلاء بالعكس يعتبرون أنفسهم "حرّاس الهيكل" الموكلين بحفظ ما بلغهم

عن أسلافهم، وتبليغه كما هو إلى أخلافهم. وليس في الأمر أدنى غرابة، فهذه القاعدة تنطبقُ على رجال الدين في سائر الديانات، التوحيديّة منها وغير التوحيديّة، وهي المبرِّرة في النهاية لوجودهم ومبعث السلطة المعنوية التي يحظون بها ويجنون ثمارها، فلا يُنتظَر منهم أن يقطعوا الغصن الذي عليه يجلسون.

هكذا فإنّ أي نقد يوجّهه القائمون على المؤسّسة الدينيّة إلى المنظومة الفقهيّة التقليديّة ينبغي أن يكون محلّ اهتمام خاص، لأنه مؤشّر لا يُخطئ عن الشعور بخطر فقدان المؤسّسة لمصداقيتها، وبحتمية مسايرة الواقع، بعد فشل محاولات التبديع والتكفير وإنكار مشروعية التغيير وضرورته. وفي هذا المضمار يندرجُ الكتابُ الذي أصدره الدكتور أحمد الخمليشي، مدير دار الحديث الحسَنية بالمغرب، بعنوان **الفكر الفقهيّ ومنطلقات علم أصول الفقه**، ونشرته سنة 2000 مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء، إذ كان في الأصل محاضرتين أُلقيتا على منبرها يومَي 2 و3 ديسمبر 1999. ولئن كان هذا الكتاب صغير الحجم (114 صفحة من الحجم الصغير) فإنّه تجنّب اللفّ والدوران، وواجه المشكلة منذ التقديم بتقرير أن "الفقه فقَدَ مركزه كمرجع للقضاء في أحكامه، ولم يعد له ارتباط مباشر بتصرّفات الأفراد وعلاقاتهم". وتساءل عن مَكمَن الخطإ، وهل هو "في الدعوة إلى الاجتهاد والخروج عمّا عاش في ظلّه الفقه قروناً متتالية، مِن منْع الاجتهاد، والالتزام بالمذهب، والعكوف على شرح مصنّفاته وتفريع جزئياته؟" ثم أجاب بقوله: "إنّما الخطأ - فيما نعتقد - آتٍ من الدعوة إلى الاجتهاد بمواصفاته

وعناصره المرجعية في أصول الفقه، دون مراعاة التطوّر الذي طرأ على مرافق التنظيم الاجتماعي، ومِن غير أخذ العبرة من المآل الذي آل إليه ذلك الاجتهاد، من فقدان الالتحام بسلطة التقرير، والعجز عن استيعاب الجوانب المختلفة لنظام المجتمع"، واستنتج أنّ "هناك منطلقات ومبادئ في أصول الفقه للبحث عن الأحكام المنظِّمة للمجتمع الإسلاميّ لا يمكن أن ينتج عنها إلّا فقه متّسِم بالثبات، عاجز عن استيعاب كلّ مرافق التنظيم الاجتماعي، وفاقد لقوّة الإلزام التي يفرِض بها نفسه على الحياة اليومية للمجتمع".

وقد قسّم الكتاب إلى ثلاث فقرات، تعلّقت الأولى (ص ص 6-33) بـ"مفهوم استيعاب الوحي لوقائع الحياة ونتائجه"، والثانية (ص ص 34-72) بـ"البحث عن الحكم نصًّا أو دلالة"، والثالثة والأخيرة (ص ص 73-106) بـ"الرأي الاجتهاديّ والقائم بالاجتهاد". ولا نرى فائدةً في متابعة العديد من التفاصيل الواردة في الكتاب، بل يهمّنا بالخصوص الوقوف في مرحلة أولى عند المنطلقات والمبادئ التي كانت محلّ اهتمام المؤلّف ونقده، وفي مرحلة ثانية عند الحلول التي ارتآها للخروج بالفقه من أزمته.

لاحظ الخمليشي في البداية أهمّية المسلّمة التي عبّر عنها الإمام الشافعي في رسالته بقوله: "ليس تنزِل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"، وتأكيده أنّ "كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة"، ثم تابعه الأصوليون كافّةً فيها، بصرف النظر عن اختلافهم في اعتبار "كلّ مجتهد مصيباً" أو "أنّ أحد المجتهدين فقط هو الذي أصاب الحقيقة، وكشَف عن حكم الله للواقعة

موضوع الخلاف، والآخرون كلّهم مخطئون". وبيّن أنّ "القول بأنّ كل واقعة تَحدُث، لها حكمها المعيَّن من الله تعالى، لا يخفى أثره السلبي على فكر الفقيه، وعلى طبيعة تحليله للوقائع التي تُعرَض عليه". ومن هذه الآثار السلبية:

1 - ثبات الأحكام الاجتهادية، فـ"إذا كانت كلّ واقعة لها حكمها الأزلي المعيّن من الله تعالى، فمن غير المقبول إثارة مناقشة حول هذا الحكم وإمكانية تغييره، وإن اختلف المكان وتطوّر الزمن. وهذا ما حدث فعلاً للأحكام الفقهيّة، حتّى أصبح الكثير منها غير مساير لواقع الناس، وبالتالي غير محقّق للغايات التي شُرع من أجلها". وإذا كان الأصوليون قد أقرّوا فعلاً بأن "الحكم يدور مع علّته وجوداً أو عدَماً"، فإنّهم لم يطبّقوا هذا المبدأ وانساقوا، على نقيض سلوك عمر بن الخطاب، نحو الفكرة القائلة بعدم تعليل أحكام الله، وفسّروا علّة الحكم الشرعي بأمارته الظاهرة وليس بالحكمة والغاية.

2 - ضعف استعمال العقل والتحليل المنطقي، والقصور عن بناء النظريّات. يُورد المؤلّف في هذا المستوى قولَي الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبَر، مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"، والعزّ بن عبد السلام: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل [...] وأمّا مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات المعتبَرات، فإن خفِي شيء من ذلك طُلب أدلّته. ومَن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجِحَها ومرجوحَها، فليَعرض ذلك على عقله، بتقدير أنّ الشرع لم

يَرِد به، ثمّ يبني عليه الأحكام..." . ويسجّل أن الأصوليين لم يسيروا في هذا الاتجاه، بل إنّ الشاطبي نفسه قد استردّ في أكثر من موضع من **الموافقات** باليد اليسرى ما أعطاه باليد اليمنى، حين قرّر بصِيَغ مختلفة أنّ "كَوْن المصلحة مصلحة تُقصَد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، ممّا يختصّ بالشارع، لا مجال للعقل فيه"! ولذلك يستخلص الخمليشي أنّ "هذا التفسير للمصلحة والمفسدة أفقد الفقه دوره في تعليل الأحكام، وفي البحث عن مبرّراتها من واقع حياة الناس وظروفها المتغيرة، وبقي تداول المصطلَحَين قاصراً على المجال النظريّ، لا يؤثّر في الواقع ولا يتأثّر به" .

نفس الملاحظة تنطبقُ على "مقاصد الشريعة" ، وحصرها في المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال. لقد كان بوسع المؤلّف أن يبيّن صلة هذا المثل الأعلى بالقِيَم المحافظة في المجتمعات القديمة، وما فرضته الحداثة من قيم جديدة، مثل العمل والمبادرة والتضامن والمسؤولية والمساواة والحرية والديمقراطية وأمثالها، لكنّه اكتفى بمناقشة المحافظة على المال، ليُبرز مجافاتها لما يأمر به القرآنُ من الإنفاق، وأداء حقّ ذي القربى والمسكين وابن السبيل والسائل والمحروم، وعلى النسب والنسل، مُنكِراً أن يكون تحريمُ الزنى مبنيًّا على هذا الهدف، ومؤثراً عليه حماية نظام الأسرة، والوقاية من الأمراض الجنسيّة المتنقلة. وكانت النتيجة الخطيرة التي خرج بها من هذا التحليل "أنّ الفقه لن يؤسِّس نظريّات، ولن يستفيد كثيراً من هذين المقصدَين في بحثه عن الأحكام الملائمة لتنظيم المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية" .

3 - العجز عن استيعاب المرافق الواسعة للتنظيم الاجتماعي. وهو ما يترجم عنه اعتراف الفقه بضيق مجال عمله، وقوله باستقلال الدولة عنه في وضع القواعد التي تنظّم بها مرافقها العامّة، وتسيّر بها شؤونها السياسيّة والعسكرية والمالية والإدارية وحتى القضائية، تحت اسم "السياسة الشرعية"، أي الأحكام التي يقرّرها الحاكمُ السياسيّ دون أن يُلزَم باتّباع قواعد أصول الفقه.

4 - المبالغة في اعتماد خبر الآحاد، وإن كان شاذًّا. ويقصد بالشذوذ التعارض أو عدم الانسجام مع نسَق أحكام الشريعة ومبادئها المعلومة بالضرورة والبداهة، ومجافاة الحكم الذي يقرّره خبر الآحاد للبناء المنطقي والتحليل العقلي. هنا كذلك انطلق من تمييز الشاطبي بين الأدلّة القطعية والأدلّة الظنّية، ليسجّل أنّ هذه الفكرة "لم تَلقَ تحليلاً في الدراسات الأصولية، ولا تطبيقاً واضحاً في الاجتهاد الفقهيّ"، مرجّحاً أنّ "الذي عطّلها هو القول بإحاطة النصوص بأحكام الجزئيات، وتأكيد الأصوليين على مبدإ "لا اجتهاد في مورد النص". ونظراً إلى أهمّية هذا المنحى في استنباط الأحكام الفقهيّة، فقد خصّص المؤلف حوالى عشر صفحات (22-32) لتحليل أربعة أمثلة من أخبار الآحاد تتعلّق بـ"القسامة"، وبكِراء الأرض، وبالرِّبا عند اتّحاد الصنف في الذهب والفضّة والبُرّ والشعير والتمر والملح - أيًّا كان التفاوت في الجودة والقيمة - وجواز التبادل، ولو نَسيئة وأيًّا كان التفاوت بين العِوضَين في غير هذه الأصناف الستّة، وباجتماع بيعٍ وشرطٍ.

وبيّن بالخصوص ما في هذه الأحاديث من خلل في السنَد والمتن، وما فيها من مجافاة للبناء المنطقيّ والتحليل العقليّ، وأنّ عذر الأصوليين في الأخذ بها رغم ذلك ما عبّر عنه ابن العربيّ بقوله: "وعند علمائنا إذا جاء الخبر مخالفاً للأصول كان أصلاً بنفسه، مستثنى من غيره!".

5- الميل إلى التقليد. وهو أثرٌ بات معروفاً، مردّه حسب المؤلف خوف الفقهاء من أن ينسبوا إلى الشريعة ما ليس منها، لكن ترتّب عليه أن "سيطر التقليد على الفكر الفقهيّ سيطرةً شبه مطلقة، وبقيت دراسات أصول الفقه حول الاجتهاد مجرّد مناقشات نظرية منقطعة الصلة بالواقع".

واهتمّ الخمليشي إثر ذلك بعدد من الطرق التي نصّ عليها الأصوليون في استنباط الأحكام، فركّز على التزامهم بالدلالة اللغوية بما يترتّب عليها من جمود معاني النصوص المفسَّرة، عوض "النظر في مآلات الأفعال"، وعلى الوسائل التي استعملوها لرفع التناقض بين النصوص، وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستدلال. وخرج من استعراضه للعديد من النقول في شأنها بالنتيجة التالية: عدم الوضوح في تحديد معاني هذه المصطلحات، وقلّة استعمالها مقارنة بالمبالغة في استعمال القياس، مع نفي التحسين والتقبيح عن العقل، أي إلغاء الرأي أو تضييقه على الأقلّ، وإضافة الآثار وأقوال السابقين إلى قائمة الأدلّة الشرعية. والمثالان اللذان أوردهما للقياس الشائع رغم خطئه، ولاعتماد آثار السلف دليلاً شرعيًّا تعسّفيًّا، هما على التوالي: قياس صلاحيات الإمام أو الخليفة على صلاحيات الرسول، ممّا "كان كارثة حقيقية

حالت دون نموّ الفكر الدستوريّ والسياسيّ"، واعتبار سعة شوارع البصرة في عهد عمر وإنشائه أربعة سجلّات للجند والأعمال والعمّال وبيت المال سلوكاً "تقتضيه أحكام الشرع" ويجب الاقتداء به دون إضافة أو تغيير.

بناءً على هذه الخصائص التي ميّزت المنهجَ الأصوليّ والفقهيّ، اقترح المؤلّف تصوّراً جديداً للبحث عن الأحكام الشرعية، قوامه "إعادة النظر في كثير من مبادئ ومقولات أصول الفقه، بالإضافة أو بالاستغناء أو بالتعديل". ومن ذلك:

- عدم الارتباط بالدلالة اللغوية،
- إيثار "الأدلّة القطعية" والعلّة والحكمة من النصوص، وكلّيّات الشريعة ومبادئها على الجزئيات، الثابت منها وغير الثابت،
- اعتماد مصطلَح ابن عقيل في تعريف السياسة: "ما كان فِعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضَعه الرسول، ولا نزل به وحي"،
- حصر مبدإ "لا اجتهاد في مورد النص" في مجال العبادات،
- جواز مخالفة الإجماع، باعتبار حُكمه حكماً ظنّيًا، وأنّ وجوده الفعلي لم يتأكّد عمليًا،
- العدول عن تقسيم أفراد الأمة إلى "مجتهِدين" مختصّين وحدهم بفَهْم الدين من جهة، وإلى "مقلّدين" غير مكلَّفين بأكثر من سؤال هؤلاء من جهة أخرى،

- مراعاة الواقع الذي يعيشه المجتمع، وإسناد تقرير الأحكام الشرعية إلى الأمّة، بالطريقة الدستورية التي تختارها لنفسها، "وفي كلّ الأحوال لا ينوب عن الأمة قائد ملهَم، ولا شيخ طائفة، ولا مرشِد مريدين، ولا عالِم مجتهد".

إنّ هذا الاستعراض السريع لمحتوى كتاب الدكتور أحمد الخمليشي لَيدلّ على مدى الجرأة التي اتصف بها المؤلّف في اعتراضه على العديد من المسلّمات التي استقرّت في أذهان "العلماء"، حتّى أصبحت مقدّسات تردِّدها الأدبيّات الإسلاميّة والكتب المدرسية، دون تمحيص. وفي هذا ما يبرّر التعريف به والتنبيه إلى أهمّيته. إلّا أنّنا لا نرى بدًّا من الإشارة في خاتمة هذا العرض إلى قضيّتين بدا لنا فيهما المؤلّف واقفاً في منتصف الطريق، ولم يجرؤ - على خلاف موقفه في القضايا الأخرى - على السير بمنطق تفكيره إلى نتيجته الطبيعيّة:

القضية الأولى تتعلّق بالنصوص المسمّاة "قطعية الدلالة". يدعو المؤلّف إلى "اعتبار الاستدلال دليلاً شرعيًّا في كلّ مرافق التنظيم الاجتماعي [...] بدءاً من الأسرة وسائر علاقات الأفراد الخاصّة، ومروراً بالأنظمة الدستورية والإدارية والاقتصادية، إلى التعليم والعمران والبيئة ووسائل الاتصال وباقي المرافق المتجدّدة في المجتمع السياسيّ المعاصر"، ولكنّه استثنى - بين المعقّفين اللذين وضعناهما في هذه الفقرة - ما وردت فيه "نصوص في مصدرَي الشريعة: الكتاب والسُنّة" (ص67). وعندما أوجب "الاعتراف بأنّ لكلّ مسلم أَنِسَ مِن نفسه القدرة على إبداء الرأي أن يساهم في مناقشة الموضوعات المتعلّقة بتطبيق كلّيات الشريعة

على الجزئيات"، اشترط "عدم مصادمة نصّ قطعيّ للشّريعة" (ص100). ولئن قرّر بالنسبة إلى الأحكام الجزئية الخاصّة بالمعاملات وتنظيم العلاقات الاجتماعية أنّ "النصوص المقرِّرة لها قابلة للاجتهاد، سواء كانت دلالتها قطعية أو ظنية"، فإنّه قرّر كذلك أنّ "مبدأ لا اجتهاد في مورد النصّ لا جدال فيه بالنسبة للعبادات، وما مُنع على المسلم من المحرّمات بأعيانها، وكذلك النصوص المتعلّقة بالأحكام الكلّيّة التي تشكّل مقاصد الشريعة ومبادئها العليا" (ص75-76). وأكّد هذا الموقف في موضع آخر، فقال: "أما العبادات التي تخصّ علاقة ثنائية بين المسلم وخالقه، فإنّ أنواعها وعناصر أدائها الأساسية وردت حصراً في الكتاب، وأغلب أحكامها التفصيلية نُقِل تواتراً عن الرسول" (ص86).

إنّ القول بوجود نصوص قطعية إنّما هو، في نظرنا، مِن رواسب التفكير الأصولي الذي عمل المؤلّف على إثبات تهافته. فليس مِن اللسانيّين اليوم مَن يقول بوجود نصٍّ ما ذي دلالة قطعية، إذ مِن الثابت لدى كلّ من يراعي مقتضيات المعرفة اللسانية الحديثة، لا علوم اللغة القديمة، أنّ النصوص تَكتسبُ دلالتها من الثقافة، وليست لها البتّة دلالة محضة وقطعية لا صلة لها بالتاريخ البشري. ثم إنّ التمييز في الأحكام الفقهيّة بين مجالَي العبادات والمعاملات لا يمكن أن يستند، كما يذهب إلى ذلك المؤلّف، إلى وجود نصوص قطعية في المجال الأول، وعدم وجودها في الثاني. ولا نظنّ أنّ الدكتور الخمليشي يجهل مثلاً أنّ إمكانية تعويض صوم رمضان بالإطعام واردة في النصّ القرآنيّ ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: 184] ـ أَوْ مَسَاكِينَ)، وأنّ إجماع

الفقهاء هو الذي حرّم هذه الإمكانية، أيًّا كانت طبيعة النص، قطعية أو غير قطعية، أو أنّه لا يعلم حقّ العلم أنّ أحكام الصلاة والزكاة ليست مفصّلة إلّا في كتب الفقه بناء على أحاديث آحاد، وبينها من الاختلاف نفس ما لاحظه في مجال المعاملات!

أمّا القضيّة الثانية فتخصّ الأحكام الوضعية التي يرى المجالس النيابية مؤهَّلة لسنّها، تعويضاً عن الأحكام الفقهيّة التقليديّة، في ميدان المعاملات. فهو يعتبرها، رغم صبغتها الوضعية هذه، أحكاماً شرعية بما أنّها شُرِّعت لتحقيق المصالح العامّة للمجتمع (انظر بالخصوص ص ص 65، 69، 72). لقد بدا لنا تفكير المؤلّف في هذه النقطة متذبذباً وغير مستند إلى أساس نظريّ متين، ذلك أنّه لم يبيّن كيف يمكن أن لا تتّسم هذه الأحكام بالثبات من جهة، نظراً إلى خاصّيتها البشرية الوضعية، بل الوطنية أو القومية المحدودة جغرافياً بالضرورة، وأن تكون في الآن نفسه شرعيّة، أي - شئنا ذلك أم أبينا - متعالية على التاريخ والجغرافيا. وفي رأينا أن هذا الموقف، مثل الحرص على "التصوّر الشمولي لأحكام الشريعة"، إنّما فرضه السير على خطى القدماء، في ظروف أخرى مخالفة كل المخالفة لظروفنا، في السعي إلى إضفاء قُدسيّة على المؤسّسات البشرية، عوض الإقرار بالمفاهيم الحديثة، مثل الإرادة الشعبية، والعَقد الاجتماعي، والديمقراطية، أسُسًا كافية لإضفاء المشروعية على هذه المؤسّسات. وبدون هذا الحلّ الجذري لن تكون الحلول المقترحة سوى تلفيق لا حظّ له من النجاح.

القسم الثاني

قراءات في التراث

المسيحيّة في تفسير الطّبري

إنّ اعتناءنا بتفسير الطبري[1] «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»[2] لدراسة المسيحية فيه، له ما يبرّره من وجوه عديدة. ذلك أن القرن الثالث الهجري قد شهد بروز الردود الأولى على النّصارى[3] وهي ردودٌ تكاد تكون كلّها من عمل علماء المعتزلة في

---

(1) هو ابو جعفر مُحمّد بن جرير الطبري (224/ 839-310/ 922). انظر ترجمته بقلم السقّا في آخر التفسير، ط. الحلبي بالقاهرة، 1373/ 1954-1377/ 1957 ج30، ص396-402، مع ثبت في المصادر والمراجع ص401-402. وانظر كذلك مُحمّد أحمد الحوفي، **الطبري**، القاهرة، 1970.

(2) ألف الطبري تفسيره قبل تاريخه، فقد قرأه على تلاميذه سنة 270هـ حسب أبي بكر بن كامل في **معجم الأدباء**، 18/ 62، وأملاه عليهم من سنة 283هـ إلى سنة 290هـ حسب أبي بكر بن بالويه في تاريخ بغداد، 20/ 164. وقد طبع التفسير لأول مرة في 30 جزءاً بالقاهرة في المطبعة الميمنية سنة 1321هـ ثم أعيد طبعه في المطبعة الأميرية ببولاق 1322-1330هـ ويطبع الآن في دار المعارف بتحقيق محمود مُحمّد شاكر حسب الحوفي، **الطبري**، المرجع المذكور، ص93، هامش 7. وقد نشر هَوْسلَيتْر (H. Hausleiter) فهرساً لتفسير الطبري في ستراسبورغ سنة 1912م. بعنوان: Rediste zum qoran komt. des T., Strassburg أمّا الطبعة التي اعتمدناها في الدراسة ونُحيل عليها باستمرار فهي طبعة الحلبي المذكورة في الهامش السابق. وهي تشتمل على 30 ج في 12 مجلداً.

(3) انظر فصلنا في مجلة **إسلاميات مسيحيات** Islamochristiana، روما =

هذا القرن. ولا شكّ أنها تدلّ على اطّلاع متفاوت على المعتقدات المسيحية وتحاول على هذا الأساس نقضها لتثبيت عقيدة المسلمين أولاً ولدعوة النّصارى إلى اعتناق الإسلام ثانياً. إلّا أنّ هذه الردود لا يمكنها، مهما حاولت البقاء في مستوى الجدل العقلي، إلّا أن تستند إلى النظرة الإسلاميّة إلى المسيحية وخاصة من خلال القرآن. ولهذا فإن أيّ بحث في الفكر الإسلاميّ في صلته بالمسيحية ينبغي أن ينطلق من الفهم الإسلاميّ لنصوص القرآن المتعلّقة بالمسيحية. ومن هنا يكتسي تفسير الطبري أهمية خاصة. فهو، باعتباره تفسيراً بـ«المأثور»، يعكسُ لنا الطريقة التي فهمت بها الأجيال الإسلاميّة الأولى الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالنصارى والنصرانية[4]. لذلك آثرنا أن يكون بحثنا في تفسير الطبري ككل أي أننا لم نعتمد آراء الطبري نفسه فحسب، وإن كان أحياناً لا يُدلي برأي خاص، بقدر ما اعتمدنا مختلف الروايات التي سجّلها في تفسيره مهما كانت مختلفة أو متناقضة في فهم بعض الآيات وشرح الظروف الحافة بنزولها والأحكام المستنبطة منها[5].

= 1975، ص142-152، عن الردود الإسلاميّة على النصارى في القرون الأربعة الأولى وقائمة تكميلية في هذه الردود في العدد الثاني من هذه المجلة ص190-193.

(4) يَعتبر مُحمّد أركون أن تفسير الطبري يقترب أكثر من غيره من القراءة «الجمعية» (lecture plurielle) بالمعنى الذي حدّده بارت (R. Barthes). انظر:

M. Arkoun, *essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p.310, N̊16.

(5) انظر مصادر الطبري في تفسيره في: الحوفي، **الطبري**، المرجع المذكور، ص101. وانظر في نفس المرجع، ص111، قائمة بأسماء الذين سمع منهم هو وغيره وأسماء الذين انفرد بالسماع منهم.

كما أننا آثرنا البحث في المسيحية كما تبدو من خلال تفسير الطبري لأن المسيحية التي يصورها مسيحية خاصة بمعنى أنها ليست بالضرورة المسيحية الوحيدة التي يقتضيها النصّ القرآنيّ بدليل الفرق الكبير بين نظرة التفاسير القرآنيّة إلى هذه الديانة وتأثّرها بثقافة المفسّر ومنهجه وظروف عصره كما يبدو ذلك بوضوح، ومن الزاوية التي تهمنا بالذات، من الفرق بين تفسير الطبري وتفسير الرازي[6] قديماً وتفسير المنار[7] في العصر الحديث مثلاً. ثم إن المسيحية التي يصوّرها تفسير الطبري ليست بالضرورة كذلك المسيحية كما يتصوّرها أتباعها في الدرجة الأولى وفي عصر الطبري نفسه. فكأنّ المفسّر لا يفهم من الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالمسيحية إلّا ما تمكّنه ثقافته وظروف محيطه من فهمه ولا يفهم من «مسيحية المسلمين» إلّا ما تسمح به كذلك تلك الثقافة الخاصّة وتلك الظروف التاريخية المعينة. فليس غريباً، والحالة هذه، أن يكون البحث التاريخي في النظرة الإسلاميّة إلى المسيحية في أشدّ الحاجة إلى الدراسات المفردة عن التراث التفسيري الضخم أو عن أهمّ أعلامه وممثّليه على الأقلّ بالإضافة إلى المؤلّفات التي تتناول الموضوع مباشرة كالكتب الموضوعة في الجدل العقائدي. إذ ذاك فقط يمكن تبيّن

(6) انظر: R. Arnaldez, *les chrétiens selon le commentaire coranique de Râzi*, in mélanges A: abel, Leiden, Brill, 1974, p.45-57.

(7) انظر: J. Jonier, *le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954
وخاصة منه الباب العاشر ص301-337، وكذلك:
M. Borrmans, commentaire du Manâr à propos du verset coranique sur l'amitié des musulmans pour les chrétiens, in Islamochristiana, 1, Rome, 1975 p.71-86.

الاستقرار أو التطور الذي حصل في هذه النظرة سواء من حيث هدفها أو وسائلها. وما هذا البحث إلّا مساهمة متواضعة في هذا العمل.

وقد رأينا إثر تتبعنا لكلّ ما يتعلّق بالمسيحية في تفسير الطبري أن نستعرض نظرته إلى الإنجيل ثم الأخبار المتعلّقة بيحيى ومريم وعيسى فالعقائد المسيحية الخاصّة بالمسيح والتثليث وأخيراً مختلف ما يقوله التفسير عن النصارى قبل أن نختم بحثنا ببعض الاستنتاجات العامة.

من المعروف أن القرآن يُطلق على اليهود وحدهم أحياناً وعلى اليهود والنصارى معاً أحياناً أخرى وعلى النصارى دون اليهود في بعض الآيات، صفة «أهل الكتاب». كما أنه يتحدّث في آيات أخرى عن التوراة باعتبارها الكتاب الذي أُنزل إلى موسى والإنجيل باعتباره الكتاب الذي أُنزل إلى عيسى. وإنه لمن الأهمية بمكان أنّ تفسير الطبري، على غرار القرآن، لا يتحدّث عن الإنجيل إلّا بصفة المفرد(8) ولا أثر فيه البتة لأناجيل أربعة (أو أكثر أو أقل) أو للعهد الجديد وما يشمله بالإضافة إلى أناجيل متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا من أعمال الرسل والرسائل ورؤيا يوحنّا. كما أنّ ما يسترعي الانتباه عدم نقل الطبري نفسه عن هذه الأناجيل مباشرة فلم يكلف نفسه مثلاً مؤونة البحث فيها عما أشار القرآن إلى

---

(8) ارجع بالخصوص إلى تفسيره للآيات التي ورد فيها ذكر الإنجيل وهي: [آل عمران: 3، 48، 65]، [المائدة: 46، 47، 66، 68، 110]، [الأعراف: 157]، [التوبة: 111]، [الفتح: 29]، [الحديد: 27].

أنه موجود في الإنجيل[9]: مثلاً في تفسير ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: 157][10] أو ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [التوبة: 111][11].

وحتى حين يُورد بعض الأخبار عن وهب بن منبّه أو عن ابن إسحاق[12] وفيها محاولة توفيق واضحة بين المعطيات الإنجيلية والقرآنيّة فكأنه غير واعٍ بأن هذه الأخبار إنّما هي، في الأصل، نُقُول عن الأناجيل سواء عن طريق الرواية أو الاطّلاع المباشر على النّصوص مدونة[13].

والطبري متردّد بين اعتبار الإنجيل «مواعظ وتذكيراً»[14] وبين اعتباره كتاباً فيه أحكام[15] وله شريعة خاصة[16] بل هو أحياناً يعتبره كتاباً لليهود مثل التوراة ومع التوراة[17]. وحين يفسر ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ [النساء: 136] فإنه يعتبر التوراة

(9) قارن في هذا المجال بتفسير الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المعاني**، بولاق، 1301/ 1883-1310/ 1892، 9 مجلدات.

(10) ج9، ص83.

(11) ج11، ص35. وارجع كذلك إلى تفسيره [الصف: 6]، ج28، ص87.

(12) ج6، ص13-15، بمناسبة تفسيره [للنساء: 157].

(13) انظر متى 26-27 ومرقس 14-15 ولوقا 22-23 ويوحنا 13-19.

(14) ج1، ص58.

(15) ج2، ص264، ج25، ص92.

(16) ج6، ص269.

(17) ج1، ص251؛ ج3، ص218؛ ج4، ص194؛ ج5، ص85؛ ج11، ص168.

والإنجيل كتاباً واحداً[18] ويحشره مع التوراة في عداد الصحف الأولى التي أتى مُحمّد ببيِّنةِ ما فيها[19] وإن كان في العادة يعتبره كتاباً منفرداً[20].

والإنجيل عنده «أنزله الله على عيسى»[21] وهو كتاب أوحاه الله إلى عيسى[22] وهو البيِّنات التي جاء بها[23] يحقّق ما في التوراة من نبوة موسى وما فرض الله على بني إسرائيل فيها من الفرائض[24]. ولكنّ زكرياء حين بُشّر بولد «حُبس لسانه فكان لا يستطيع أن يكلّم أحداً وهو في ذلك يسبّح ويقرأ التوراة ويقرأ الإنجيل»[25]. ويؤكّد أن الإنجيل، وهو كتاب من عند الله، فيه «النبيّ الأمي يؤمن بالله وكلماته»[26] وأنّ مُحمّداً فيه[27] وأن نعت أصحابه مكتوب فيه قبل أن يخلق الله السماوات والأرض أو أن «مثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه»[28] وأن فيه الخبر عن عدة خزنة جهنّم أي تسعة عشر[29].

(18) ج5، ص326. وانظر أيضاً تفسيره [الأنعام: 114] في ج8، ص8، و [الحديد: 16] في ج27، ص228.
(19) ج16، ص237.
(20) ج1، ص518؛ ج3، ص309؛ ج6، ص268؛ ج27، ص241 إلخ.
(21) ج1، ص321؛ ج3، ص2؛ ج7، ص127.
(22) ج3، ص274.
(23) ج25، ص92.
(24) ج1، ص495.
(25) ج16، ص52.
(26) ج3، ص309.
(27) ج3، ص233؛ ج4، ص198؛ ج5، ص85-86؛ ج14، ص109.
(28) ج26، ص112.
(29) ج29، ص160.

لكنّ هذا الإنجيل قد لحقه التحريف[30] حسبما يؤكد ذلك تفسير الطبري في مناسبات عديدة باستثناء ما «أخبر [الله] أنه لا مبدل له» منه[31]. والذين حرّفوه هم «ملوك بعد عيسى» في خبر عن ابن عباس[32] أو النصارى بدون تحديد. أما التحريف ذاته فله معانٍ مختلفة:

أ ـ التبديل له مطلقاً أو لأحكامه وحججه[33]،

ب ـ تأويل الإنجيل على غير تأويله[34]،

جـ ـ تأليف كتب ونسبتها إلى الله[35]،

د ـ ادعاء الأباطيل على الله[36]،

هـ ـ تفريق الدين وتكذيب الرسل[37]،

و ـ وهو أساساً متعلّق بجحد ما فيه من نعت مُحمّد وكتمانه على من جهله وتغيير ما أمر به الإنجيل في أمره وكتمان الإسلام[38].

(30) انظر في موضوع التحريف:
I. D. Matteo, Il tahrif od alterazione: della Biblia secondo i Musulmani, in *Bessarione* (Rome), 38 (1922), 64-111; 223-260; 39 (123); 77-127.

(31) ج8، ص9.
(32) ج27، ص239.
(33) ج1، ص518؛ ج4، ص220؛ ج27، ص239.
(34) ج1، ص518-519.
(35) ج10، ص117.
(36) ج1، ص519.
(37) ج7، ص153.
(38) ج4، ص198؛ 220؛ ج5، ص85-86.

هذا كل ما يمكن لقارئ تفسير الطبري أن يعلمه عن الإنجيل وهو لا يعدو في جملته أن يكون مجموعةً من الأخبار لا تؤلّف بينها نظرةٌ موحّدة ولا تشمل ما يميّز الأناجيل في بنيتها ومحتواها وأبعادها عن القرآن من وجهة نظر إسلاميّة مطّلعة وعلى بيِّنة من جميع المعطيات التاريخية. فهل معلوماتنا عن عيسى أغزر من معلوماتنا عن كتابه؟

إن ذكر عيسى مقرون في عدد من الآيات القرآنيّة بذكر يحيى ابن زكرياء وبذكر مريم، لذا سنتعرض قبل الحديث عن عيسى إلى الأخبار المتعلّقة بهذين الشخصين:

يُخبرنا الطبري عن نسب يحيى من جهة أبيه فهو ابن زكرياء ابن أزد بن بركيا(39)، أمّا أمّه فاسمها أيشاع أو أشيع(40) وهي أخت امرأة عمران حَنّة بنت فاقوذ (أو فاقود) بن قتيل، أمّ مريم(41). وقد كان حمل أمه به وهي عاقر إثر دعاء زكرياء بأن يرزق ولداً وهو في سنّ السبعين(42) لما رأى عند مريم من رزق الله(43). وعندما بُشّر به زكرياء طلب من الله آية فعوقب بأن «ربا لسانه في فيه حتى ملأه ثم أطلقه الله بعد ثلاث» أو بأن يحرك شفتيه «من غير أن يرمز بلسانه الكلام» أو يكتفي بالإيماء والإشارة(44).

(39) ج7، ص261.
(40) ج3، ص244.
(41) ج3، ص235.
(42) ج16، ص46، 51.
(43) ج3، ص247.
(44) ج3، ص260-261.

وقد مرّ بنا أنه «حُبس لسانه فكان لا يستطيع أن يكلّم أحداً وهو في ذلك يسبّح ويقرأ التوراة ويقرأ الإنجيل».

وقد كان يحيى ـ فيما يروي الطبري ـ أكبر من عيسى وكان، وهو في بطن أمه، يسجد لعيسى وهو في بطن مريم، وهو أول من صدَّق بعيسى[45]. وهو رسول إلى قومه[46] ورث مال أبيه وورث من آل يعقوب النبوة[47]. ويرجّح الطبري أنه لم يُسمَّ باسمه أحد قبله خلافاً لما يراه بعضهم من أنه لم تلد مثله عاقر قطّ أو أنه لم يجعل الله له من قبله مثلاً[48]. كما أنه سيد شريف في العلم والعبادة والحلم والورع والتقوى والفقه، لا يغلبه الغضب، حصورٌ لا يأتي النساء أو لا يريدهن، طاهرٌ لم يذنب قط[49]، أُعطي الفهم للتوراة في حال صباه قبل بلوغه أسنان الرجال[50] وسلّم الله عليه فلذلك طلب منه عيسى أن يستغفر له لأنه خير منه، سلّم الله عليه بينما سلّم عيسى على نفسه[51].

وفي خبر عن ابن عباس أنّ عيسى «بعث يحيى بن زكرياء في اثني عشر من الحواريين يعلّمون الناس» وأنّ قتله كان سبب ما نهى عنه عيسى اليهود من نكاح ابنة الأخ[52]. كما يُورد الطبري روايتين

(45) ج3، ص252–253؛ راجع كذلك إلى ج16، ص63.
(46) ج3، ص257.
(47) ج16، ص47.
(48) ج16، ص49–50.
(49) ج3، ص254–257.
(50) ج16، ص54–55.
(51) ج16، ص59.
(52) ج15، ص43.

أخريين عن ظروف قتل يحيى على يد ملك بني إسرائيل» لأن هذا الملك رغب في التزوج من ابنة امرأة له ونهاه يحيى عن نكاحها، أو أنه (واسمه وارد في الرواية الثانية) قتل يحيى بمكيدة دبّرتها ابنته «البغي» حين عارض يحيى في تزوجها من أبيها[53]. والغريب أنّ روايتين تربطان بين قتل يحيى وفوران دمه وبين تخريب بختنصر لبيت المقدس[54]. لكن لا يوجد في تفسير الطبري أيّ أثر لما اشتهر به يحيى من الهيام على وجهه في البرية ومن التعميد في نهر الأردنّ وتعميد عيسى بصفة خاصّة حتى سُمّي يوحنّا المعمدان.

أما مريم فتحتلّ مكانةً خاصة في تفسير الطبري نظراً للتقدير الخاصّ الذي تحظى به في كثير من الآيات وسيكون عمل المفسّر مقصوراً في الأغلب على تفصيل ما ورد مجملاً في القرآن أو توضيح بعض العبارات الغامضة فيه. وإذا كان القرآن يكتفي عند الحديث عن مريم بنسبتها إلى أبيها (؟) عمران أو بوصفها بأخت هارون ولا يذكر اسم أمّها فإنّ الطبري يعلمنا، رواية عن ابن إسحاق، أن أباها هو «عمران بن باشهم بن آمون بن منشا بن حزقيا ابن أحريق بن يويم بن عزاريا بن أمصيا بن ياوش بن أحريهو بن يازم بن يهفاشاط بن أشايرابان بن رحيعم بن سليمان بن داود بن أيشا» وأن أمّها هي حَنّة بنت فاقوذ (أو فاقود) بن قتيل[55].

وتفسير الطبري لـ ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ﴾ [مَريَم: 28] يدلّنا على

(53) ج15، ص32–33، 40.
(54) ج15، ص33–43.
(55) ج3، ص235. قارن بمتى 1/ 5–16.

التردّد الذي تميزت به مواقفُ المسلمين من وصف مريم بأخت هارون. فهذه عائشة تعتبر هارون في هذه الآية أخا موسى: «...عن مُحمّد بن سيرين قال: ثبتت أن كعباً قال: إن قوله (يا أخت هارون) ليس بهارون أخي موسى. قال: فقالت له عائشة كذبت! قال: يا أم المؤمنين إن كان النبيّ (ص) قاله فهو أعلم وأخبر وإلّا فإني أجد بينهما ستمائة سنة. قال: فسكتت». ولم يكن بعض الصحابة ـ على الأقلّ ـ بأعلم من عائشة في هذا الشأن: «...عن المغيرة بن شعبة قال: أرسلني النبيّ (ص) في بعض حوائجه إلى أهل نجران فقالوا: أليس نبيك يزعم أن هارون أخو (كذا!) مريم هو أخو موسى؟ فلم أدرِ ما أردّ عليهم حتى رجعت إلى النبيّ (ص) فذكرت له ذلك فقال: إنهم كانوا يسمّون بأسماء من قبلهم» وبإسناد آخر أجاب النبيّ (ص): «ألا أخبرتهم أنهم كانوا يسمّون بأنبيائهم والصالحين قبلهم». ورأي الطبري أنّ هارون المعني في هذه الآية ليس بهارون أخي موسى ولكنّه، كما يرى قتادة، «كان مصلحاً محبباً في عشيرته... قال: وذكر لنا أنه شيّع جنازته يوم مات أربعون ألفاً كلّهم يسمّون هارون من بني إسرائيل» خلافاً لما يراه آخرون من أنه «كان رجلاً منهم فاسقاً معلناً الفسوق فنسبوها إليه»[56].

وهكذا يبدو الطبري وكأنه يردّ على المعترضين على القرآن (من نصارى وغيرهم) بأن فيه «أخطاء تاريخية» لا سيّما في عدم

(56) ج16، ص77-78. وانظر الخزرجي، **مقامع الصلبان**، تونس، 1975، من تحقيقنا، الفقرتان 7 و 138.

تمييز بين مريم النبيّة أخت موسى وبين مريم أمّ عيسى ومن المعروف أن هذا المأخذ من المطاعن الكلاسيكية على القرآن وقد نصَّب علماء الإسلام أنفسهم منذ القديم للردّ عليهم ومحاولة دحضها. فهل يحقّ لنا، لسكوت الطبري عن تبرير نسبة القرآن مريم إلى عمران بينما برَّر وصفها بأخت هارون أن نعتبر أنه لم يكن مطلعاً على مآخذ النصارى خاصة في هذا المجال أم هل لم يكن لخصوم الإسلام اطلاع كافٍ في عهده على النّصوص القرآنيّة ولذلك لم يُثر قضية تسمية والد مريم بعمران على غرار اسم والد موسى؟ وعلى كلّ فإنّ عمران في تفسير الطبري «سيدهم (أي نبيّ إسرائيل) وصاحب قربانهم وإمامهم كان يؤمّهم في الصلاة»[57].

وقد تُوفّي عمران وامرأته حنّة حامل بمريم بعد أن «أمسك عنها الولد حتى أسنّت... فبينما هي في ظلّ شجرة نظرت إلى طائر يطعم فرخاً له فتحركت نفسها للولد فدعت الله أن يهب لها ولداً فحملت بمريم». وهكذا بوجد شبه كبير بين حمل حنّة بمريم وحمل أختها زوجة زكرياء بيحيى. وعندما وُلدت كانت المولود الوحيد الذي عُصم من طعنة الشيطان: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): ما من نفس مولود يولد إلّا والشيطان ينال منه تلك الطعنة وبها يستهل الصبيّ إلّا ما كان من مريم ابنة عمران فإنها لمّا وضعتها قالت (ربّ إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فضرب دونها حجاب فطعن فيه[58].

(57) ج3، ص243.
(58) ج3، ص238-239.

وقد نذرتها أمها للكنيسة[59] وماتت وهي طفلة فكفلها زكرياء، زوج خالتها بعد نزاع مع «بني الكاهن بن هارون» أو «الذين يكتبون التوراة» حسب بعض الأقوال و«بغير اقتراع ولا استهام عليها ولا منازعة أحد إياه فيها» حسب رأي آخرين[60]. أمّا سنّ مريم عند الكفالة ففيها أيضاً اختلاف بَيِّن بين الآراء التي يذكرها الطبري فبينما يرى بعضهم أن عملية الاقتراع على مريم بالأقلام فيمن يكفلها كانت لفائدة زكرياء إثر ولادة مريم إذ كانت بعد «في خرقها» يرى آخرون أن زكرياء قد ضمّ مريم إلى خالتها أمّ يحيى «حتى إذ بلغت أدخلوها الكنيسة لنذر أمها التي نذرت فيها. قالوا: والاقتراع فيها بالأقلام إنّما كان بعد ذلك بمدة طويلة لشدّة أصابتهم ضعف زكرياء عن حمل مؤنتها...»[62] ذلك أنه «أصابت بني إسرائيل أزمة... حتى ضعف زكرياء عن حملها فخرج على بني إسرائيل فقال: يا بني إسرائيل أتعلمون، والله لقد ضعفت عن ابنة عمران فقالوا: ونحن لقد جهدنا وأصابنا من هذه السنة ما أصابكم. فتدافعوها بينهم وهم لا يرون لهم من حملها بُدًّا حتى تقارعوا بالأقلام فخرج السهم بحملها على رجل من بني إسرائيل نجّار يقال له جُرَيْج...»[61].

وممّا يلفت الانتباه أنّ الطبري لم يربط بين هذا الخبر المتعلّق بكفالة مريم وبين خبر آخر متعلّق بولادتها لعيسى[62] فيما يخصّ

(59) كذا انظر ج3، ص235، 243-244، 246.
(60) ج3، ص243-244.
(61) ج3، ص246.
(62) ج16، ص64-65.

هذا النجار. فهو هنا جُرَيْج بينما هو في الخبر الثاني يوسف وهو «قرابة لها» و«صاحبها»، وذلك ما تقره السُنّة المسيحية.

ومهما كان الشخص الذي كفلها فإن الروايات كثيرة ومتفقة على أن زكرياء هو الذي كان «يدخل عليها فيجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء» بل إنّ بعض الروايات توضح أنّ الرزق الذي رآه زكريا عندها «من رزق الله الذي رزقها وفضله الذي آتاها من غير تسبّب أحد من الآدميين في ذلك لها» وأنه «الثمرة الرطبة التي لا تكون في حينٍ رأيته إياها عندها في الأرض»[63] وأنه «عنب في غير حينه»[64]، كل ذلك يجده عندها بعد أن «يغلق عليها سبعة أبواب»[65].

ولا يمدّنا تفسير الطبري بعد ذلك بأية معلومات عن حياة مريم، هل خرجت من «المحراب» أو المعبد ومتى وماذا حدث لها بعد ولادة عيسى، وفي أيّ ظروف ماتت، إلخ... وإنما يكتفي بأمرين: أوّلهما تأكيد على مكانتها وعلى شمائلها، وثانيهما إخبار عن كيفيّة حملها بعيسى وولادتها إياه.

وهكذا نعلم أنّ مريم معدودة عند بعضهم في «الذين سبقت لهم الحسنى» من الله مع عيسى وعُزَير والملائكة[66] وأن الله اصطفاها وطهّرها حسب منطوق الآية ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ

(63) ج3، ص247.
(64) ج3، ص244.
(65) ج27، ص96-97؛ في تفسير [الأنبياء: 101].
(66) ج3، ص262-264.

﴿ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 42] على أنّ «معنى قوله (اصطفاك) اختارك واجتباك لطاعته وما خصك به من كرامته، وقوله (وطهرك) يعني: طهّر دينك من الريب والإدناس التي في أديان نساء بني آدم...» ويروي الطبري بعد هذا التفسير حديثين مفاد أحدهما «خير نساء الجنّة مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد» ومفادُ الآخر «خير نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت مُحمّد». ثم يروي حديثاً ثالثاً فيه مقارنة بين مريم وخديجة: «فُضّلت خديجة على نساء أمّتي كما فُضّلت مريم على نساء العالمين». وكان بعض المفسّرين ساءه أن تفضل مريم تفضيلاً مطلقاً على النساء كافة وخاصة المسلمات منهن ففسّر الآية ﴿وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ بقوله: «ذلك للعالمين يؤمئذٍ» رغم مناجاة النبيّ لابنته فاطمة بقوله «أنت سيدة نساء أهل الجنّة إلّا مريم البتول»(69). والملاحظ أن نعت مريم بالبتول لم يرد في تفسير الطبري إلّا عند رواية هذا الحديث، أمّا النعت الذي يستعمله القرآن فهو ﴿صِدِّيقَةٞ﴾ [المائدة: 75] بمعنى «الفعيلة من الصدق»(67).

وقد جاء في آل عمران 3/ 43 الأمر لمريم بالقُنُوت لربها ففسّر الطبري هذه الآية بقوله: «يعني جلّ ثناؤه بقوله خبراً عن قَيْل ملائكته لمريم ﴿يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ﴾ [آل عِمرَان: 43]: أخلصي الطاعة لربك وحده» إلّا أنه يذكر بعد ذلك تفسير مُجاهِد لقنوت مريم «قامت حتى ورم كعباها» أو قدماها وبأنها «كانت تصلّي حتى تَرِمَ

(67) ج6، ص315.

قدماها» وتفسير الأوزاعي بأنها «كانت تقوم حتى يسيل القيح من قدميها»[68]. وغنيّ عن القول إن هذا التصوّر للقنوت تصوّر إسلاميّ بل قد يكون تصوّر فئة الزهّاد والنسّاك من المسلمين. وهو مثال ـ ضمن عديد الأمثلة ـ للحاجة التي شعر بها المفسّرون الأوائل إلى توضيح بعض العبارات القرآنيّة المجملة، وكان السجلّ الدلالي الإسلاميّ هو الوحيد المتوفر لديهم فطبقوا ما فيه على ما ورد في القرآن متعلّقاً بأشخاص عاشوا قبل الإسلام أو بحوادث سابقة لظهوره. فليس من الغريب إذن أن ينفي التاريخ الذي يسجّله البشر العاديون باسم تاريخ مثالي يخضع في كلّ مظاهره للمفاهيم والمتصورات الإسلاميّة[69].

أمّا الأخبار المتعلّقة بحمل مريم لعيسى وولادتها له فمتفقة دون تفصيل يذكر على أن جبريل المتمثل في صورة آدميّ سويّ الخلق هو سبب الحمل حين ﴿ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ [مَريَم: 16-17] وأظلها الله بالشمس وجعل لها منها حجاباً أو كان ذلك الحجاب من الجدران أو هو جبريل ذاته[70]. وتؤكّد كلّ الأخبار على براءة مريم ممّا «قذفتها به المفترية عليها من اليهود»[71] دون توضيح لهذا القذف والافتراء، بناء على الآيتين اللتين وُصفت فيهما مريم بأنها ﴿ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [الأنبياء: 91، التحريم: 12].

(68) ج3، ص264-265.
(69) يسجل ر. أرنالدِز هذه الظاهرة ولكنه يعتبرها نادرة انظر: R. Arnaldez, *les chrétiens selon le commentaire coranique de Râzi* الفصل المذكور، ص48.
(70) ج16، ص60.
(71) ج3، ص270.

لكنّ الطبري يناقضُ نفسه في تفسير إحصانها فرجها فيقول في تفسير الآية الأولى: «اختُلف في الفرج الذي. . . أحصنته فقال بعضهم: عنى بذلك فرج نفسها، أنها حفظته من الفاحشة. . . وقال آخرون: عنى بذلك جيب درعها أنها منعت جبريل منه قبل أن تعلم أنه رسول ربها» ويرجح التأويل[72]. ثم يقول في تفسير الآية الثانية: «. . .يقول: التي منعت جيب درعها جبريل عليه السلام، وكل ما كان في الدرع من خرق أو فتق فإنه يسمّى فرجاً وكذلك كلّ صدع وشقّ في حائط أو فرج سقف فهو فرج. . . فنفخنا في جيب درعها وذلك فرجها. . .»[73]. ثم يؤكّد ذلك في مناسبات أخرى عديدة ولا سيّما عند تفسيره لمريم 19/ 22 بقوله، رواية عن وهب بن مُنَبِّه: «. . .ثم نفخ في جيب درعها حتى وصلت النفخة إلى الرحم»[74].

وهذا التناقض، أو قل التردّد، في تفسير الفرج يدلّ على كلّ حال على مدى الحرص على تبرئة مريم من تهمة الزنا عند حملها بعيسى من غير زوج.

ونجد في تفسير الطبري وصفاً مفصّلاً لحالة مريم أثناء الحمل من «رقة جسمها واصفرار لونها وكلف وجهها وبثوّ بطنها وضعف قوتها ودأب نظرها؛ بل إنها تجادل يوسف النجّار مجادلة «كلامية» حين استغرب أمرها، قال: «فحدثيني هل ينبت زرع بغير بذر؟

(72) ج17، ص84.
(73) ج28، ص172.
(74) ج16، ص62.

قالت: نعم. قال: فهل تنبت شجرة من غير غيث يصيبها؟ قالت: نعم. قال: فهل يكون ولد من غير ذلك؟ قالت: نعم، ألم تعلم أن الله تبارك وتعالى أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذر، والبذر يومئذٍ إنّما صار من الزرع الذي أنبته الله من غير بذر؟ أَوَلم تعلم أن الله بقدرته أنبت الشجر بغير غيث، وأنه جعل بتلك القدرة الغيث حياةً للشجر بعدما خلق كل واحد منهما وحده، أم نقول: لن يقدر الله على أن ينبت الشجر حتى استعان عليه بالماء ولولا ذلك لم يقدر على إنباته؟ قال يوسف لها: لا أقول هذا ولكنّي أعلم أن الله تبارك وتعالى بقدرته على ما يشاء يقول لذلك كن فيكون. قالت: أَوَلم تعلم أن الله تبارك وتعالى خلق آدم وامرأته من غير أنثى ولا ذكر؟ قال: بلى...». إلّا أننا نجد إلى جانب مثل هذه التفاصيل رأياً غريباً لابن عبّاس يقول فيه: «ما هي إلّا أن حملت فوضعت»[75]. ولكنّ الطبري يرفضه ضمنيًا بتأكيده أنّ مريم ولدت عيسى «ولادة الأمهات أبناءهن»[76] وكذلك من خلال الروايات العديدة المتعلّقة بولادة مريم لعيسى وأنها، مثلاً، «لما حضر وُلّادها... وجدت ما تجد المرأة من الطلق»[75].

أمّا ظروفُ الولادة ففيها كذلك اختلاف بين المفسّرين، فكانت عند بعضهم «جانب المحراب الشرقي»، وفي رواية أخرى كان ذلك في مصر، هربت إليها مع يوسف النجّار خوفاً من تعيير قومها وقتل ولدها فأدرك مريم النّفاس إلى مذود حمار وأصل نخلة

(75) ج16، ص65.
(76) ج6، ص315.

فلمّا اشتدّ عليها المخاض التجأت إلى نخلة فاحتضنتها واحتوتها الملائكة، قاموا صفوفاً محدقين بها، وفي روايةٍ ثالثة خرجت إلى «قرية من إيلياء على ستة أميال يقال لها بيت لحم فجاءها المخاض إلى أصل نخلة إليها مذود بقرة تحتها ربيع من الماء»[77]. وإذ ذاك حزنت مريم فناداها جبريل أو ناداها عيسى ـ حسبما يرجح الطبري ـ من تحتها ألّا تحزني «قالت: وكيف لا أحزن وأنت معي، لا ذات زوج فأقول من زوج ولا مملوكة فأقول من سيدي، أي شيء عذري عند الناس»[78].

وبالمعجزات التي حصلت لمريم عند الولادة، من كلام عيسى والجدول الذي أُجري لها في المحراب عند من اعتبر الولادة فيه وانقلاب الجذع المقطوع إلى نخلة تساقط رطباً جنيًّا وصوم مريم عن الطعام والشراب والكلام، تنقطع أخبارها في تفسير الطبري، فلا توجد إشارة إلى دور ما لعبته في حياة ابنها لا في طفولته وصباه ولا عند دعوته ولاً عند توفّيه أو بعد ذلك خلافاً لشأنها في الإنجيل، باستثناء خبر لا يثقُ به الطبري وورد فيه أنها أسلمته إلى الكُتّاب[79] وخبر آخر عن وهب بن مُنَبِّه يُفيد أنّ عيسى لمّا صار ابن اثنتي عشرة سنة «أوحى الله إلى أمه وهي بأرض مصر، وكانت هربت من قومها حين ولدته[80] إلى أرض مصر: أن اطلعي به

(77) ج16، ص63-65.
(78) ج16، ص69.
(79) ج1، ص53؛ ج3، ص279.
(80) وهذا مخالف لما سبق من أنها هربت به عند الحمل في الرواية التي تشير إلى مصر.

الشام. ففعلت الذي أُمرت به فلم تزل بالشام حتى كان ابن ثلاثين سنة...»[81] لكن هل إسناد فعل زال في المضارع المجزوم إلى ضمير الغائبة ليس من أخطاء النسّاخ؟

كما تجدر الإشارة إلى أن ما أثبته الطبري في تفسير المائدة 5/ 17 قد يفيد أنّ مريم ماتت في حياة ابنها. يقول: «وقد أهلك [الله] أمّه فلم يقدر على دفع أمره فيها»[82] بينما يُفيد الخبر المرويّ عن وهب بن مُنَبِّه في تفسير النساء 4/ 157 أنها كانت حية زمن الصلب[83]. لكن على من وقع الصلب؟ ذلك ما سنعرفه ممّا جاء عن عيسى.

إن تفسير الطبري كثيراً ما يتعرّض بصدد تفسير آية قرآنيّة إلى عيسى كشخص تاريخيّ وإلى العقائد الخاصّة به كمسيح في آنٍ واحد. وسنحاول في هذا العرض أن نميّز بين الأمرين فنتتبع، قدر الإمكان، حياة عيسى مرحلة مرحلة والأخبار الخاصّة بها منذ ولادته إلى وفاته ونرجئ البحث عن العقيدة في المسيح من خلال تفسير الطبري إلى القسم الخاصّ بالعقائد المسيحية.

وقد رأينا في الفصل السابق أنّ مريم حملت بعيسى من غير أن يكون له أب ومرّت بنا ظروف ولادته إلّا أنّ الروايات التي أثبتها الطبري مركّزة على عيسى تفيدنا بمعلومات إضافية عن هذه الفترة من حياته منذ استهلّ فإذا بالحديث النبويّ المتعلّق بنفي طعنة

(81) ج3، ص278.
(82) ج6، ص163.
(83) ج6، ص13.

الشيطان عن مريم حين ولدت مرويًّا بصفة ثانية تجمع بين عيسى وأمه وبصفة ثالثة ينفرد فيها عيسى بهذه الخاصّية: «. . . قال أبو هريرة: قال رسول الله (ص): كل بني آدم يطعن الشيطان في جنبه حين تلده أمه إلّا عيسى ابن مريم ذهب يطعن في الحجاب». كما أورد الطبريّ عن وهب بن مُنَبِّه في نفس الموضوع أنه «لمّا وُلد عيسى أتت الشياطين إبليس فقالوا: أصبحت الأصنام قد نكست رؤوسها. فقال: هذا في حادث حدث، فقال: مكانكم، فطار حتى جاء خافقَي الأرض فلم يجد شيئاً ثم جاء البحار فلم يجد شيئاً ثم طار أيضاً فوجد عيسى قد وُلد عند مذود حمار وإذا الملائكة قد حفّت حوله فرجع إليهم فقال: إنّ نبيًّا قد وُلد البارحة، ما حملت أنثى قطّ ولا وضعت إلّا أنا بحضرتها إلّا هذه، فأيسوا أن تعبد الأصنام بعد هذه الليلة ولكن ائتوا بني آدم من قبل الخفة والعجلة»[84]. وهكذا يبرأ عيسى من كلّ دنس كما برأت أمه. ولا عجب في ذلك فإن كانت أمه صدّيقة اصطُفيت على نساء العالمين وطُهّرت حسب العبارة القرآنيّة ذاتها فإنه الوجيهُ في الدنيا والآخرة ومن المقرّبين في القرآن أيضاً[85] ومن الذين سبقت لهم الحسنى من الله إمّا بمفرده أو مع أمه حسبما ذهب إليه المؤولون للأنبياء 21/ 10[86].

ويُخبر القرآن أنّ الله آوى عيسى ومريم ﴿إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون: 50] لكنّ الطبري لا يمدّنا بأيّ توضيح لظروف

---

(84) ج3، ص239-240؛ وانظر أيضاً ج15، ص8.
(85) [آل عمران: 45].
(86) ج17، ص96-97.

هذا الإيواء ويكتفي بإيراد الأقوال المختلفة في الربوة وهي عند بعضهم الرملة من فلسطين وعند آخرين دمشق أو ربوة من ربى مصر أو هي بيت المقدس(87). والطبري وإنْ جهل هذه النقطة الثانوية فإنه قد سجَّل أنّ عيسى من ذُرّيّة إسرائيل(88) وأن اسمه قد عُرِّب مثل سائر الأنبياء التي في القرآن(89). كما سجَّل عن ابن عباس «من طريق غير مرتضى» أن «قرية عيسى بن مريم كانت تسمّى ناصرة» وأنه كان «يقال لعيسى: النصارى»(90). إلّا أنه لم يتمكّن من تعيين زمن ولادته بالتدقيق نظراً للاختلاف في تحديد ﴿فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: 19] أي المدّة التي تفصله عن مُحمّد فهي ستمائة سنة أو خمسمائة وستون سنة أو خمسمائة وأربعون سنة أو أربعمائة سنة وبضع وثلاثون سنة باختلاف المفسّرين(91). ولعلّ هذا الاختلاف مرتبط بدوره بالخلاف في سنّ عيسى إذ هي ثلاث وثلاثون سنة عند بعضهم(92) ومائة وعشرون سنة عند آخرين بناء على أن النبيّ مات في الستّين وقال في العام الذي مات فيه: «ليس من نبي إلّا عَمَّرَ نصف عُمُر الذي كان قبله وإن عيسى أخي كان عمره عشرين ومائة سنة»(93).

(87) ج18، ص26-27.
(88) ج16، ص97.
(89) ج1، ص35.
(90) ج1، ص318.
(91) ج6، ص167.
(92) ج3، ص278.
(93) ج3، ص264.

والقرآن، من جهة أخرى، صريح في تكليم عيسى للناس في المهد، فقد بشّرت الملائكة مريم بذلك[94] ثم إنها لمّا ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَـٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا. . . فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ. . .﴾ [مريم: 27، 29-30] فلم يَحْتَجِ الطبري والمفسّرون الذين سبقوه إلى مزيد بيان فيما يتعلّق بهذا الكلام في المهد[95] ووضحوا فقط ردود الفعل التي أثارتها هذه الظاهرة، ذلك أنّ اليهود «غضبوا وقالوا: لسخريتها بنا حين تأمرنا أن نكلم هذا الصبيّ أشدّ علينا من زناها»[96] واقتصر الخلاف على أمر مناداتها ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَـٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَـٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: 24-26]: هل هذه الآيات الثلاث هي كلام عيسى أم كلام جبريل[97]؟ ولكن ممّا يلاحظ أن هذه المعجزة ليست في تفسير الطبري من اختصاص عيسى بل روي عن ابن عباس أنه قال: «تكلم أربعة في المهد وهم صغار: ابن ماشطة بنت فرعون وشاهد يوسف وصاحب جُرَيْج وعيسى ابن مريم عليه السلام»[98].

ثم نلتقي بعيسى في الكُتّاب فإذا به صبيّ لا كالصبيان أعلم

(94) [آل عمران: 45-46].
(95) انظر في شأن هذه المعجزة: إنجيل الطفولة العربي، ط. القدس 1973، ص112.
(96) ج16، ص67-71.
(97) ج12، ص193.
(98) ج1، ص53؛ ج3، ص279.

من معلّمه وهو بعد في سن التاسعة أو العاشرة[99] ويقوم بعدد من المعجزات:

أ ـ خلق الطير من الطين: «...ثنا ابن إسحاق أن عيسى صلوات الله عليه جلس يوماً مع غلمان من الكُتّاب فأخذ طيناً ثم قال: أجعل لكم من هذا الطين طائراً. قالوا: وتستطيع ذلك؟ قال نعم بإذن ربّي. ثم هيّأه حتى إذا جعله في هيئة الطير نفخ فيه ثم قال: كن طائراً بإذن الله. فخرج يطير بين كفّيه، فخرج الغلمان بذلك من أمره فذكروه لمعلّمهم فأفشوه في الناس وترعرع...»[100].

ب و ج ـ إخبار الغلمان بما في بيوتهم ومسخهم خنازير: «...عن السُّدّي قال: كان، يعني عيسى بن مريم، يحدث الغلمان وهو معهم في الكُتّاب بما يصنع آباؤهم وبما يرفعون لهم وبما يأكلون ويقول للغلام: انطلق فقد رفع لك أهلك كذا وهم يأكلون كذا. فينطلق الصبيّ فيبكي على أهله حتى يعطوه ذلك الشيء فيقولون له: من أخبرك بهذا؟ فيقول: عيسى... فحبسوا صبيانهم عنه وقالوا: لا تلعبوا مع هذا الساحر، فجمعوهم في بيت فجاء عيسى يطلبهم فقالوا: ليس هم هنا. فقال: ما في هذا البيت؟ فقالوا: خنازير. قال عيسى: كذلك يكونون. ففتحوا عنهم فإذا هم خنازير»[101].

(99) ج3، ص275، قارن بإنجيل الطفولة، ص110.
(100) ج3، ص279-280؛ قارن أيضاً بإنجيل الطفولة، ص114-116.
(101) ج3، ص280.

على أنّ من المفسّرين من يفسّر آل عمران 3/ 49 تفسيراً مغايراً، فيقول قتادة: «قال: أُنبئكم بما تأكلون من المائدة وما تدّخرون منها. قال: فكان أخذ عليهم في المائدة حين نزلت أن يأكلوا ولا يدخروا فادخروا وخانوا فجُعِلوا خنازير»(102). فهناك إذن، من جهة، اتفاق على الربط بين المعجزتين ومن جهة أخرى اختلاف في ظرفهما وفي ما يَتَعَلَّق به الأنباء بما يأكلون. لكنّنا نرى الطبري في تفسيره للمائدة 5/ 78 لا يذكر السبب في مسخ بني إسرائيل خنازير عندما ينقل رأي مُجاهِد وقتادة وأبي مالك، ويذكر، حين ينقل عن ابن جُرَيْج، سبباً آخر في لعنهم ومسخهم قردة فيقول: «دعا عليهم عيسى فقال: اللهمَّ الْعَن من افترى عليّ وعلى أمي واجعلهم قردة خاسئين»(103).

أمّا بقية المعجزات المنسوبة إلى عيسى فقد كانت، حسبما يبدو، زمن بعثته. ويمكن أن نقسمها إلى قسمين كبيرين:

أولاً: المعجزات المذكورة في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأَكْمَه والأبرص بالإضافة إلى كلامه في المهد وخلقه من الطين كهيئة الطير. وفي هذا القسم لا نجد في تفسير الطبري تفاصيل إلّا عن إحياء ميّتين أحدهما ملك والآخر ابن ملك(104) وعن عدد المرضى الذي ربّما يصل إلى خمسين ألفاً ويداويهم عيسى بالدعاء إلى الله(105) وعمّا جرى بينه وبين المرأة التي شاهدت آياته

(102) ج6، ص317.
(103) ج3، ص285.
(104) ج3، ص278.
(105) ج16، ص82.

«فقالت: طوبى للبطن الذي حملك والثدي الذي أُرضعت به، فقال نبيّ الله ابن مريم يجيبها: طوبى لمن تلا كتاب الله واتبع ما فيه (ولم يكن جبّاراً شقيًا)[106].

ولكنّه خصّص بمناسبة تفسير المائدة 5/ 112-115، ثماني صفحات[107] للحديث عن المائدة وظروف نزولها. فدوّن ما يروي عن ابن عباس أن عيسى «قال لبني إسرائيل: هل لكم أن تصوموا لله ثلاثين يوماً ثم تسألوه فيعطيكم ما سألتم؟ فإنّ أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا: يا معلّم الخير، قلت لنا إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوماً ففعلنا ولم نكن نعمل لأحد ثلاثين يوماً إلّا أَطَعْمَنَا حين فرغ طعاماً (فهل يستطيع ربّك أن ينزل علينا مائدةً من السماء) قال عيسى: (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين)... إلى قوله (لا أعذبه أحداً من العالمين) فأقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فأكل منها الناس كما أكل منها أولهم».

وقد اختلف «أهل التأويل» في المائدة هل أُنزلت عليهم أم لا. فالذين أنكروا نزولها قال بعضهم: «إنما هذا مثل ضربه الله تعالى لخلقه، نهاهم به عن مسألة نبي الله... الآيات» وقال آخرون: «إن القوم لما قيل لهم (فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) استعفوا منها فلم تنزل». أمّا الذين أقرّوا بنزولها فذهبوا في تحديد ما كان عليها من طعام

(106) ج7، ص129-136.
(107) انظر متى 26/ 26-28؛ مرقس 14/ 22-24؛ لوقا 22/ 19-29.

مذاهب شتى: فقال بعضهم إنه خبز وسمك، وقال بعضهم إنّ المائدة سمكة فيها طعم كل طعام أو سمك فيه طعم كل طعام وقال آخرون: «نزل عليهم قرصة من شعير وأحوات... ولكن الله حثا بين أضعافهن البركة فكان قوم يأكلون ثم يخرجون ويجيء آخرون فيأكلون ثم يخرجون حتى أكلوا جميعهم وأفضلوا»، وقال فريق آخر: «فيها جميع الطعام إلّا اللحم»، وقال فريق خامس: «عليها سبعة أرغفة وسبعة أحوات يأكلون منها ما شاؤوا... فسرق بعضهم منها وقال لعلها لا تنزل غداً فرُفعت»، وقال فريق سادس: «نزلت المائدة خبزاً ولحماً وأُمروا ألّا يخونوا ولا يدّخروا ولا يرفعوا لغد فخانوا وادخروا ورفعوا فمُسخوا قردة وخنازير»، وقال غيرهم: «كانت المائدة تنزل وعليها ثمار الجنّة». ويعقّب الطبري على هذا الخلاف بقوله: «كان عليها مأكول وجائز أن يكون كان ثمراً من ثمر الجنّة، وغير نافع العلم به ولا ضار الجهل له»، بعد أن رجّح أن معنى قوله (تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا) «تكون لنا عيداً نعبد ربنا في اليوم الذي تنزل فيه ونصلّي له فيه... للأحياء منا اليوم ومن يجيء بعدنا منا». وهو معنى قريب من التأويل الذي ذهب إليه بعضهم فقال: «معناه: نتخذ اليوم الذي فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا». فلا أثر إذن في هذا كلّه لطقوس القربان المقدّس الكنيسية ولما ترمز إليه من الاتحاد بجسد المسيح ودمه تخليداً لما فعله مع التلاميذ في عيد الفطر[108].

ثانياً: المعجزات التي لم يجرِ لها ذكر في القرآن، وهي:

(108) ج3، ص240.

- المشي على البحر «كما يمشي على البرّ ممّا أعطاه الله تعالى من اليقين والإخلاص»[109].

- قلبه الماء الذي في القدور لحماً ومرقاً وخبزاً والماء الذي في الخوابي خمراً لم يرَ الناس مثله قط[110].

- إحياؤه شاة بعد ذبحها وشيّها وأكلها دون كسر عظامها بقذف العظام في الجلد ثم ضربها بعصاه وقوله لها: قومي بإذن الله. وإحياء عجل بنفس الطريقة بعد أكل لحمه كذلك[111].

ولم يكن عيسى يحقّق المعجزات المتتالية فحسب وإنما كان أيضاً يهتمّ بجمع الأتباع: «...وانطلق عيسى بن مريم فمر بالحواريّين وهم يصطادون السمك فقال: ما تصنعون؟ فقالوا: نصطاد السمك فقال: أفلا تمشون حتى نصطاد الناس؟»[112]، ويهتمّ ببعث الرسل، فبعث يحيى في اثني عشر من الحواريّين[113] و«بعث رجلين من الحواريين إلى أنطاكية، مدينة بالروم، فكذبوهما فأعزّهما بثالث»[114]. ورغم ذلك فقد كان عيسى «يهرب من الملوك وينتقل منهم في البلاد من بلد إلى بلد»[115].

---

(109) ج3، ص240.
(110) ج3، ص284؛ قارن بإنجيل الطفولة ص126-128.
(111) ج3، ص285.
(112) ج3، ص286.
(113) ج15، ص40.
(114) ج22، ص155.
(115) ج3، ص228.

ودامت فترة النبوة ثلاث سنين[116] ثم مات عيسى وصُلب حسب النصارى[117]، كما زعموا أنه توفّي «سبع ساعات من النهار ثم أحياه الله»[118]. وطبيعيّ أنّ الطبريّ والمفسّرين الذين ينقل آراءهم يرفضون هذه النهاية لحياة عيسى[119]، فما هي روايتهم لآخر أحداث حياته الأرضية؟

لسنا هنا بإزاء رواية واحدة بل بإزاء عدة روايات يختلف بعضها عن بعض اختلافاً بيّناً أحياناً وإن اتفقت في إنكار صلب عيسى وقيامته من بين الأموات، ويمكن إرجاعها في نهاية الأمر إلى روايتين أساسيتين تختلفان في أمر إلقاء الشبه على حواريّ واحد أو على جميع الحواريين. وقد وردت بالخصوص في تفسير آل عمران 3/ 54-55 والنساء 4/ 157 والصفّ 61/ 14.

1) الرواية الأولى عن ابن إسحاق والسُّدّي وابن جُرَيْج ومُجاهِد وقتادة: «إن بني إسرائيل حصروا عيسى وتسعة عشر[120] رجلاً من الحواريّين في بيت، فقال عيسى لأصحابه: من يأخذ صورتي فيُقتل وله الجنّة؟ فأخذها رجل منهم وصُعِد بعيسى إلى السماء... فلمّا خرج الحواريون أبصروهم تسعة عشر فأخبروهم أن عيسى قد صُعد به إلى السماء فجعلوا يعدون القوم فيجدونهم ينقصون رجلاً من العدة ويرون صورة

(116) ج3، ص278.
(117) ج3، ص164.
(118) ج3، ص291.
(119) انظر مثلاً ج3، ص293.
(120) هناك اختلاف في هذا العدد فهو 19 أو 17 أو 14 أو 13 أو 12.

عيسى فيهم فيشكّوا فيه وعلى ذلك قتلوا الرجل وهم يرون أنه عيسى وصلبوه»[121].

2) والطبري لا يرجّح هذا القول ويميل إلى الرواية الثانية عن وهب بن مُنَبِّه: «لما أحاطت اليهود به وبأصحابه أحاطوا بهم وهم لا يثبتون معرفة عيسى بعينه وذلك أنهم جميعاً حولوا في صورة عيسى فأشكل على الذين كانوا يريدون قتل عيسى من غيره منهم وخرج إليهم بعض من كان في البيت مع عيسى فقتلوه وهم يحسبونه عيسى»[122].

وتتفاوتُ الأخبار الخاصّة برفع عيسى إيجازاً وتفصيلاً وقرباً من العناصر الإنجيلية أو بعداً عنها. فهذا الخبر المرفوع إلى ابن عباس يوضح أنه «لمّا أراد الله أن يرفع عيسى إلى السماء خرج إلى أصحابه وهم في بيت اثنا عشر رجلاً من عين في البيت ورأسه يقطر ماء، قال: فقال: إن منكم من سيكفر بي اثنتي عشرة مرة بعد أن آمن بي، قال: ثم قال: أيكم يُلقى عليه شبهي فيُقتل مكاني ويكون معي في درجتي؟ قال: فقام شاب من أحدثهم سنًّا، فقال: فقال أنا، فقال له: اجلس. ثم أعاد عليهم فقام الشاب فقال: أنا، قال: نعم أنت ذلك. قال: فأُلقي عليه شبه عيسى ورُفع عيسى من روزنة في البيت إلى السماء. قال: وجاء الطلب من اليهود وأخذوا شبهه فقتلوه وصلبوه وكفر به بعضهم اثنتي عشرة مرة بعد أن آمن به...»[123] وهذا الخبر المرويّ عن ابن إسحاق يذكر أسماء

(121) ج3، ص289؛ وانظر كذلك ج6، ص14-15، وج28، ص92.
(122) ج6، ص12.
(123) ج28، ص92.

الحواريين واحداً واحداً ويعتبر أنّ سرجس هو الذي تطوع ليُصلب مكان عيسى وأن يودس زكرياء بوطا[124] هو الذي دلّهم عليه مقابل ثلاثين درهماً ثم ندم على ما صنع فاختنق بحبل حتى قتل نفسه. كما يروي ابن إسحاق أن «بعض النصارى يزعم أن يودس زكرياء بوطا هو الذي شُبِّه لهم فصلبوه وهو يقول: إني لست بصاحبكم، أنا الذي دللتكم عليه»[125].

على أن رواية وهب بن مُنَبِّه هي الرواية التي تبدو فيها بوضوح محاولة التوفيق بين المعطيات الإنجيلية والمعطيات القرآنيّة في شأن نهاية حياة عيسى. يقول وهب: «إنّ عيسى بن مريم لمّا أعلمه الله أنه خارج من الدنيا جزع من الموت وشقّ عليه فدعا الحواريين وصنع لهم طعاماً فقال: أَحْضُروني الليلة فإن لي إليكم حاجة. فلما اجتمعوا إليه من الليل عَشّاهم وقام يخدمهم، فلما فرغوا من الطعام أخذ يغسل أيديهم ويوضئهم بيده ويمسح أيديهم بثيابه فتعاظموا ذلك وتكارهوه فقال: ألا من ردّ علي شيئاً الليلة ممّا أصنع فليس «مني» ولا أنا منه، فأقرّوه، حتى إذا فرغ من ذلك قال: أمّا ما صنعت بكم الليلة ممّا خدمتكم على الطعام وغسلت أيديكم بيدي فليكن لكم بي أسوة فإنكم ترون أني خيركم فلا يتعظم بعضكم على بعض وليبذل بعضكم لبعض نفسه كما بذلت نفسي لكم، وأما حاجتي التي استعنتكم عليها فتدعون لي الله وتجتهدون في الدعاء أن يؤخّر أجلي، فلمّا نصبوا أنفسهم للدعاء وأرادوا أن

(124) واضح أن المقصود هنا يهوذا الإسخريوطي. والملاحظ أن هناك بعض الاختلاف في رسم أسماء الحواريّين عما ورد في إنجيل متى 10/ 2-4 مثلاً.

(125) ج6، ص14-15.

يجتهدوا أخذهم النوم حتى لم يستطيعوا دعاءً فجعل يوقظهم ويقول: سبحان الله أما تصبرون لي ليلة واحدة تعينوني فيها؟ قالوا: والله ما ندري ما لنا، لقد كنا نسمر فنكثر السمر وما نطيق الليلة سمراً وما نريد دعاءً إلّا حِيل بيننا وبينه. فقال: يُذهب بالراعي وتتفرّق الغنم، وجعل يأتي بكلام نحو هذا، ينعى نفسه، ثم قال: الحقّ ليكفرنَّ بي أحدكم قبل أن يصيح الديك ثلاث مرات وليبيعني أحدكم بدراهم يسيرة وليأكلنَّ ثمني، فخرجوا وتفرقوا، وكانت اليهود تطلبه فأخذوا شمعون أحد الحواريين فقالوا: هذا من أصحابه. فجحد وقال: ما أنا بصاحبه، فتركوه ثم أخذه آخرون فجحد كذلك ثم سمع صوت ديك فبكى وأحزنه. فلما أصبح أتى أحدُ الحواريين إلى اليهود فقال: ما تجعلون لي إن دللتكم على المسيح فجعلوا له ثلاثين درهماً فأخذها ودلّهم عليه، وكان شُبِّه لهم قبل ذلك، فأخذوه فاستوثقوا منه وربطوه بالحبل فجعلوا يقودونه ويقولون له: أنت كنت تُحيي الموتى وتنتهر الشيطان وتُبْرِئ المجنون أفلا تنجّي نفسك من هذا الحبل؟ ويبسقون عليه ويلقون عليه الشوك حتى أتوا به الخشبة التي أرادوا أن يصلبوه عليها فرفعه الله إليه وصلبوا ما شُبِّه لهم فمكث سبعاً ثم إنّ أمه والمرأة التي كان يداويها عيسى فأبرأها الله من الجنون جاءتا تبكيان حيث كان المصلوب فجاءهما عيسى فقال: علامَ تبكيان؟ قالتا: عليك، فقال: إني قد رفعني الله إليه ولم يصبني إلّا خيرٌ وإن هذا شيء شُبِّه لهم، فَأْمُرا الحواريين أن يلقوني إلى مكان كذا وكذا: فلقوه إلى ذلك المكان أحد عشر وفقد الذي كان باعه ودلّ اليهود، فسأل عنه أصحابه فقالوا: إنه ندم على ما صنع فاختنق وقتل نفسه. فقال: لو تاب لتاب الله عليه ثم سألهم عن غلام يتبعهم يقال له يُحَنّا فقال:

هو معكم فانطلقوا فإنه سيصبح كل إنسان منكم يحدث بلغة قوم فلينذرهم وليدعُهم»[126].

وقد آثرنا نقل هذا الخبر على طوله لما له من الأهمية التاريخية في الدلالة على مدى اطلاع معاصري الطبري على وجهة النظر المسيحية. ذلك أنه يكفي أن نحذف منه الجمل القليلة الآتية: «وكان شُبِّه عليهم قبل ذلك». و«فرفعه الله إليه وصلبوا ما شُبِّه لهم» و«إني قد رفعني الله إليه ولم يصبني إلّا خير وإن هذا شيء شُبِّه لهم» ليصبح الخبر عاكساً بأمانة تكاد تكون تامة لما جاء في الأناجيل. ولكن أنى لنا بحذفها وهي تضمين لآيات قرآنيّة؟! فكيف فُهمت هذه الآيات؟

أمّا الآية ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: 157] فقد رأينا كيف تصور المفسّرون التسمية الذي تشير إليه دون تفصيل[127]. وقد ذهب بعضهم إلى أن الضمير في (وما قتلوه) يقيناً يعود على الظنّ لا على عيسى أو يعود على المقتول مكانه، أي أنهم لم يتيقّنوا أنه عيسى ولا أنه غيره[128]. وأما قوله ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عِمرَان: 55] فقد اختلف فيه المفسّرون، قال بعضهم في الوفاة «هي وفاة نوم. وكان معنى الكلام على مذهبهم: إني مُنِيمُك ورافعك في نومك» وقال آخرون: «معنى ذلك: إني

(126) ج6، ص13.

(127) انظر أنموذجاً لامتداد هذا التصور في العصر الحديث في كتاب منصور حسين عبدالعزيز، **دعوة الحقّ أو الحقيقة بين المسيحية والإسلام**، ط2، الإسكندرية، 1972، ص622، وخاصة منه الباب الثاني، في الحقيقة بين صلب المسيح أو عدم صلبه، ص37-392.

(128) ج6، ص17.

قابضك من الأرض فرافعك إلي» فيكون شأنه كشأن إدريس (أخنوخ) الذي رُفع ولم يمت[129]، وقال فريق آخر: «معنى ذلك: إني متوفّيك وفاة موت» ويستند الطبري في هذا القول إلى ما يُروى عن ابن عباس ووهب بن مُنَبِّه من أن «الله توفّى عيسى بن مريم ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه إليه». والقول الأخير يفيد أن الرفع سابق للوفاة وهي ستكون بعد نزول عيسى وقتله الأعور الدجّال[130]. وعلى ذلك تأوّل بعضهم كلام عيسى كهلاً بأنه سيكلمكم إذا ظهر وقتل الدجّال[131]. وظهور عيسى في آخر الدنيا قبل موته من أشراط الساعة[132] ومقترن بيأجوج ومأجوج[133] وقتل المسيح الدجّال[134] كما تدلّ عليه الأحاديثُ النبويّة المروية عن أبي هريرة خاصة[135].

وفي هذه الأحاديث كما في الأحاديث المتعلّقة بالإسراء وصف خَلْقي لعيسى: فهو رجل مربوع الخَلْق إلى الحمرة والبياض أو رجل أحمر بين القصير والطويل، سبط الشعر كثير خيلان الوجه كأنه خرج من ديماس، كان رأسه يقطر ماء وما به ماء، أشبه من يكون بمرودة بن مسعود الثقفي[136].

(129) ج16، ص96.
(130) ج3، ص289-291.
(131) ج3، ص272.
(132) ج25، ص90.
(133) ج17، ص87-91.
(134) ج6، ص18-21.
(135) ج3، ص291؛ ج6، ص22.
(136) ج15، ص5-6، 15.

وبقية المعلومات المتوفرة عن عيسى في تفسير الطبري تتعلّق بنبوّته أكثر ممّا تتعلّق بشخصه، فنعلم منها أنه كان على شريعة موسى وكان يسبت ويستقبل بيت المقدّس وأنه لم يدعُ بني إسرائيل إلى خلاف حرف ممّا في التوراة إلّا ليحلّ لهم بعض الذي حُرّم عليهم ويضع عنهم من الآصار[137] وإنّ الله علّمه الفهم بمعاني الكتاب الذي أنزله إليه وأيده بجبريل[138] فبيّن لبني إسرائيل بعض الذي يختلفون فيه من أحكام التوراة[139] وإنه كان أحد أربعة قرؤوا التوراة ـ وهي سبعون وقر بعير ـ وهم موسى وعُزَيْر ويوشع بن نون وعيسى[140] كما أنه كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحافظ على حدود الصلاة ويُقيمها على ما فرضها الله عليه ولا يدّخر شيئاً لغد[141] بالإضافة طبعاً إلى أنه بَشَّر بمُحمّد[142].

وهذه الخصائص الأخيرة تدلّ على أن الدين الذي جاء به هو الإسلام لا النصرانية[143]. وبناءً على ذلك ينبغي أن نبحث عن فهم الطبري وعامة المفسّرين الذين سجَّل آراءهم لمعنى «مسيح» و«كلمة» «روح» التي وردت في القرآن المتعلّقة بعيسى.

ويقول الطبري في معنى «مسيح»: «وأصل المسيح الممسوح، صُرِف من مفعول إلى فَعِيل لتطهيره إياه من الذنوب. وقيل: مُسِح

(137) ج3، ص281.
(138) ج3، ص127.
(139) ج25، ص92.
(140) ج9، ص66.
(141) ج16، ص81.
(142) ج28، ص87، إلخ.
(143) ج3، ص287-288.

من الذنوب والأدناس التي تكون في الآدميين كما يُمسح الشيء من الأذى يكون فيه فيطهر منه. ولذلك قال مُجاهِد ومن قال مثل قوله: المسيح الصديق: وقد زعم بعض الناس أن أصل هذه الكلمة عبرانية أو سريانية: مشيحا، فعُرِّبت فقيل المسيح...» إلّا أنه يرفض الأصل الأعجمي لكلمة مسيح باعتبار أنها صفة وليست اسماً[144] رغم ما ورد في آل عمران 3/ 45 من أن (اسمه المسيح عيسى بن مريم). وما يستنتجه الطبري من هذه الآية هو أن الله «أنبأ عباده عن نسبة عيسى وإنه ابن أمه مريم ونفى بذلك ما أضاف إليه الملحدون في الله جلّ ثناؤه من النصارى من إضافتهم بنوته إلى الله عزّ وجلّ وما قذفت أمَّه به المفتريةُ عليها من اليهود»[145]. ولذا فهو يؤكّد في عديد المناسبات على أنّ المسيح ليس إلّا عبداً مملوكاً لله كسائر عبيده من الأرض[146]، وبالتالي إنه ليس الله ولا ابن الله كما يعتقد النصارى مشركين بذلك وكافرين[147].

ولنا عودة إلى هذه العقيدة من خلال تفسير الطبري، ولذلك نكتفي هنا بلفت النظر إلى أنّ هذا التفسير لكلمة مسيح يخلو من كلّ بعد تاريخيّ ومن تصور ما توحي به العبارة في ذهن المتشبعين بالعهدين القديم والجديد حتى يمكن للمسلم أن يتخذ موقفاً صريحاً من هذا المفهوم وهو على بيّنة من أمره.

وما لاحظناه في تفسير «مسيح» ينطبق على «كلمة»، فقد

(144) ج6، ص35؛ وراجع كذلك إلى ج3، ص270.
(145) ج3، ص270.
(146) ج3، ص283؛ ج7، ص142؛ ج14، ص142 إلخ.
(147) ج4، ص200، إلخ.

وردت في ثلاث آيات مقصوداً بها عيسى: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 39] و ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [آل عِمرَان: 45] و﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النِّسَاء: 171]، فإذا بالطبري يكتفي في تفسير الآية الأولى بقوله: «مصدقاً بكلمة من الله يعني بعيسى بن مريم»[148] ولا تُضيف الأقوال التي يرويها أي شيء إلى ما قاله هو باستثناء رأي مرفوض عنده يعبّر عنه بقوله: «وقد زعم بعض أهل العلم بلغات العرب من أهل البصرة أن معنى ما قاله (مصدقاً بكلمة من الله): بكتاب من الله، من قول العرب: أنشدني فلان كلمة كذا، يُراد به قصيدة كذا، جهلاً منه بتأويل الكلمة واجتراء على ترجمة القرآن برأيه»[149] ويربط بين معنى الكلمة في الآيتين الثانية والثالثة فيقول: «وقوله (بكلمة منه) يعني: برسالة من الله وخبر من عنده، وهو من قوله أخبرني خبراً فرحت به، كما قال جلّ ثناؤه (وكلمته ألقاها إلى مريم) يعني بشرى الله مريم بعيسى ألقاها إليه»[150]. ويؤكّد هذا الرأي بقوله: «(وكلمته ألقاها إلى مريم): الرسالة التي أمر الله ملائكته أن تأتي مريم بها، بشرى من الله لها... وقوله (ألقاها إلى مريم) يعني: أعلمها بها وأخبرها»[151].

ومن حُسْنِ الحظّ أن الطبري ـ كعادته ـ لم يقتصر على إثبات هذا التفسير بل أورد رأيين مخالفين أحدهما يُنسب لابن عباس ومفاده أن الكلمة هي عيسى، والآخر ينسب لقتادة ـ وسيحظى بعد

(148) ج3، ص252.
(149) ج3، ص253-254.
(150) ج3، ص269.
(151) ج6، ص35.

الطبري بانتشار واسع ـ ومفاده أن الكلمة هي كُنْ «لأنه كان عن كلمته فما يقال لما قَدَّرَ الله من شيء: هذا قدر الله وقضاءه، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث، وكما قال جل ثناؤه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النِّسَاء: 47]، يعني به ما أمر الله به»[152].

والملاحظ، من جهة أخرى، أن بعض المفسّرين قد ذهب إلى أن القول مرادف للكلمة وإن (قول الحق) في مريم 19/ 34 معناه كلمة الله[153]. وفسّر مُجاهِد والسُّدّي (كلماته) في الأعراف 7/ 158 بأن المعني بها عيسى[154].

أما «روح» مقصوداً بها عيسى كذلك فقد وردت أساساً في النساء 4/ 171: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾. واستعرض الطبري عند تفسيرها مختلف الأقوال في معنى روح:

- «نفخة منه لأنه حدث عن نفخة جبريل عليه السلام في درع مريم بأمر الله إياه بذلك فنسب إلى أنه روح من الله لأنه بأمره كان. . . وإنما سُمّي النفخ روحاً لأنها ريح تخرج من الروح»،
- «حياة منه بمعنى إحياء الله إياه وتكوينه»،
- «رحمة منه»،
- «روح من الله خلقها فصورها ثم أرسلها إلى مريم فدخلت فيها فصيرها الله تعالى روح عيسى عليه السلام»،
- «جبريل».

(152) ج3، ص269.
(153) ج16، ص83.
(154) ج9، ص86-87.

ثم عقّب عليها بقوله: «ولكل هذه الأقوال وجه ومذهب غير بعيد من الصواب»[155].

ووردت «روح» كذلك في الأنبياء 21/ 91: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ والتحريم 66/ 11: ﴿وَمَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ ففسّرها الطبري في كلتا الآيتين بأنها جبريل[156] كما هو الشأن في مريم 19/ 17: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا﴾[157].

وجاءت «روح» في القرآن مضافة إلى القدس على أن عيسى أُيِّد بروح القدس في ثلاث آيات: 2/ 87 و253: ﴿وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ﴾ والمائدة 5/ 110: ﴿إِذۡ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ﴾، فتبسّط الطبري في تفسير الآية الأولى ودوّن الأقوال الثلاثة في روح القدس، إنه جبريل وإنه الإنجيل أو إنه الاسم الذي كان عيسى يُحْيِي به الموتى. ثم سكت عن القول الثالث عند التعليق ورفض الثاني رفضاً قاطعاً وأيّد الأول فقال: «. . .فبين فساد قول من زعم أن الروح في هذا الموضوع الإنجيل وإن كان جميع كتب الله التي أوحاها إلى رسله روحاً منه لأنها تَحْيا بها القلوب الميتة وتنتعش بها النفوس المولية وتهتدي بها الأحلام الضالّة، وإنما سمّى الله تعالى جبريل روحاً وأضافه إلى القدس لأنه كان بتكوين الله له روحاً من عنده من غير ولادة والد ولده فسمّاه بذلك روحاً وأضافه

(155) ج6، ص35-36.
(156) ج17، ص84؛ ج28، ص172.
(157) ج16، ص60.

إلى القدس، والقدس هو الطهر، كما سمّى عيسى بن مريم روحاً لله من أجل تكوينه له روحاً من عنده من غير ولادة والد والده. . .»[158]، وقال في تفسير الآية الثانية: «يعني: . . .وقويناه وأعناه بروح القدس يعني بروح الله وهو جبريل»[159] بينما اكتفى في تفسير الآية الثالثة بقوله: «يعني بجبريل»[160].

وهكذا أُفرغت «كلمة» و«روح» أو «روح القدس» من جميع الشحنات المعنوية التي تُثيرها في أذهان المسيحيين واكتسبت بذلك معاني إسلاميّة خالصة لتتلاءم خاصة وعقيدة التوحيد المطلق التي جاء بها الإسلام وعليها يدور محور القرآن كله ولنفي «الشرك» الذي يمثله ألوهية المسيح والإيمان بالثالوث. ويكفي للتأكد من ذلك أن نتتبع ما يقوله الطبري عن هاتين العقيدتين قبل أن نهتمّ بما يقوله عن النصارى واختلاف فرقهم ومقالاتهم.

حكى القرآن مقالة الذين كفروا في المائدة 5/ 17 و72: ﴿لَقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ﴾، فمن هم أصحاب هذه المقالة؟ يعتبر الطبري أنهم النصارى عامة في تفسير الآية الأولى «لادعائهم أن المسيح هو الله»[161] بينما يقول في تفسير الآية الثانية: «فقالوا، كفراً منهم، هو [أي عيسى] الله. وهذا قوم اليعقوبية من النصارى عليهم غضب الله»[162]. ولا بدّ أن

(158) ج1، ص404-405.
(159) ج3، ص2.
(160) ج7، ص127.
(161) ج6، ص163.
(162) ج6، ص313.

نلاحظ في هذا المجال أنّ الطبري لم يحتفظ بلفظ النصّ القرآنيّ من جهة، فاعتبر أن ادّعاء النصارى أو طائفة منهم أن عيسى أو المسيح هو الله يفيد نفس المعنى الذي يفيده قول الذين كفروا إن الله هو المسيح، وإنه ربّما شعر، من جهة أخرى، أن نصارى عصره ـ على الأقلّ ـ ينكرون أن تكون عقيدتهم في ألوهية المسيح مفضية إلى القول بأن الله هو المسيح أي إلى حصر الذات الإلهية في شخص المسيح وهم الذين يقولون بأن الله ثلاثة أقانيم! فنسب هذه المقالة إلى اليعقوبية منهم دون غيرهم، أي إلى القائلين بالطبيعة الواحدة.

ويمكن أن نلاحظ نفس الظاهرة في تفسير الطبري للآيات القرآنيّة التي ورد فيها لفظ «ولد» مثل البقرة 2/ 116: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ والنساء 4/ 171: ﴿سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾، فإنه في كل مرة لا يميز بين «ولد» و«ابن» فيقول في الآية الأولى: «﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ وهم النصارى الذين زعموا أن عيسى ابن الله... وكيف يكون المسيح ولداً وهو لا يخلو إما أن يكون في بعض هذه الأماكن إمّا في السماوات وإمّا في الأرض ولله ملك ما فيهما ولو كان المسيح ابناً كما زعمتم لم يكن كسائر ما في السماوات والأرض من خلقه وعبيده في ظهور آيات الصنعة فيه»[163]، ويقول في الثانية: «﴿سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾... احتجاجاً منه بذلك على من ادَّعَى أن المسيح ابنه وأنه لو كان ابنه كما قالوا لم يكن ذا حاجة إليه ولا كان له عبداً مملوكاً...»[164].

(163) ج1، ص506–507.
(164) ج6، ص37.

فقد اعتبر النصارى إذن، حسب الطبري ربًّا، المسيح هو الله وابن الله ولكنّهم اعتبروه أيضاً ولد الله(165) وربًّا وإلٰهاً معبوداً من دون الله(166) ولذلك يردّ عليهم بالحجج السابقة وغيرها مثل قوله: «وذلك أن الله جلّ ثناؤه أكذب الذين زعموا أن لله ولداً بقوله (بل له ما في السماوات والأرض ملكاً وخلقاً) ثم أخبر عن جميع ما في السماوات والأرض أنها مُقِرَّة بدلالتها على ربها وخالقها وأن الله تعالى بارئها وصانعها، وإن جحد ذلك بعضهم فألسنتهم مذعنة له بالطاعة بشهادتها له بآثار الصنعة التي فيها بذلك، وإنّ المسيح أحدهم، فأنى يكون لله ولداً وهذه صفة!»(167) أو قوله: «...لو كان [عيسى] إلٰهاً لم يكن ممن اشتملت عليه رحم أمه لأن خَلّاق ما في الأرحام لا تكون الأرحام عليه مشتملة وإنما تشتمل على المخلوقين»(168)، وكذلك قوله في رواية مرفوعة إلى مُحمّد بن جعفر بن الزبير بمناسبة تفسير آل عمران 3/ 27: «...فإن كنت سلطت عيسى على الأشياء التي بها يزعمون إنه إلٰه، من إحياء الموتى وإبراء الأسقام والخلق للطير من الطين والخبر عن الغيوب لتجعله آية للناس وتصديقاً له في نبوته التي بعثته بها إلى قومه، فإنّ من سلطاني وقدرتي ما لم أُعْطِه كتمليك الملوك وأمر النبوة ووضعها حيث شئت وإيلاج الليل في النهار والنهار في الليل وإخراج الحيّ من الميت والميت من الحيّ ورزق من شئت من بِرّ

(165) ج3، ص162.
(166) ج2، ص339؛ ج3، 162.
(167) ج1، ص507-508.
(168) ج3، ص168.

أو فاجر بغير حساب فكل ذلك لم أسلّط عيسى عليه ولم أملّكه إياه فلم يكن لهم في ذلك عبرة وبيِّنة، إذ لو كان إلٰهاً لكان كله إليه...»[169].

وتعترضنا حجّةٌ أخرى مكملة للسّابقة في قوله: «إنه كان في معاناة أشياء مولوداً طفلاً ثم كهلاً يتقلّب في الأحداث ويتغير بمرور الأزمنة عليه والأيام، من صِغَر إلى كِبَر ومن حال إلى حال وإنه لو كان كما قال الملحدون فيه كان ذلك غير جائز عليه»[170]. وهي نفس الحُجّة التي أتى بها في قوله: «فكيف يكون المسيح ابناً لله وهو في الأرض أو في السماوات غير خارج من أن يكون في بعض هذه الأماكن؟»[171].

وخُلاصة القول إنه «لا ينبغي لله أن يكون والداً ولا مولوداً»[172] ولذلك فما المسيح إلّا «بشر كسائر بني آدم» «لا يقدر على دفع الضرر عن نفسه ولا عن أمه ولا اجتلاب نفع إليها إلّا بإذن الله»[173]. وعلى هذا الأساس فالنصارى مشركون ويقول لهم الله: «والله ما تشركون عبيدكم في الذي لكم فتكونوا أنتم وهو سواء فكيف ترضون لي بما لا ترضون لأنفسكم؟»[174].

---

(169) ج3، ص227.
(170) ج3، ص272.
(171) ج6، ص37؛ وانظر كذلك في ج3، ص163 احتجاج النبيّ على النصارى في الحديث المرويّ عن الربيع حيث توجد أغلب هذه الحُجج.
(172) ج6، ص313.
(173) ج6، ص163-164.
(174) ج14، ص142.

لذا لا يوجد فرق ـ في هذا المستوى ـ بين النصارى الذين تنطبق عليهم الآيات السابقة وبين مشركي قريش الذين يعنيهم القرآن بـ المؤمنون 23/ 91 ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ والزخرف 43/ 81 ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ وهم الذين زعموا أنّ الملائكة بنات الله(175) أو جعلوا له الجنّ شركاء(176). لكنّه يثبت لنا رأياً للسُّدّي ربما كان ينمّ عن أن بُنُوَّة المسيح لله بُنُوَّة على وجه الافتخار، وذلك عند قوله في تفسير المائدة 5/ 18: «وأما النصارى فإن فريقاً منهم قال للمسيح: ابن الله، والعرب قد تخرج الخبر إذا افتخرت مخرج الخبر عن الجماعة وإن كان ما افتخرت به من فعل واحد منهم... فكذا أخبر الله عزّ ذكره عن النصارى أنها قالت ذلك على هذا الوجه»(177).

ولا يهتمّ الطبري بتوضيح عقيدة الثالوث إلّا بمناسبة تفسير المائدة 5/ 73 ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ فيقول في كثير من الإيجاز: «وهذا قول كان عليه جماهير النصارى قبل افتراق اليعقوبية والملكانية والنسطورية، كانوا فيما بلغنا يقولون: الإله القديم جوهر واحد يعمّ ثلاثة أقانيم: أباً والداً غير مولود وابناً مولوداً غير والد وزوجاً متتبعة بينهما»(178). لكن إن دلّ هذا القول على ثلاثة أقانيم فإن اعتبار مريم أقنوماً من هذه الثلاثة(179) لا يمكن أن يُفسَّر إلّا

(175) ج25، ص103.
(176) ج7، ص298.
(177) ج6، ص164-165. وقارن هذا الرأي بما يقول البيروني، **تحقيق ما للهند...**، ط حيدر آباد، 1958، ص28-29.
(178) ج6، ص13.
(179) ج3، ص162.

بالرجوع إلى تأويل خاص للآية 116 من سورة المائدة 5: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ...﴾ واعتبارها تشير إلى التثليث، إلّا أن الطبري يكاد يقتصر في تفسيرها على بحث متى قال الله ذلك لعيسى، لحين رفعه إليه في الدنيا أو يوم القيامة، ولا يفيدنا بشيء يُذكر يمكن أن نستنتج منه أن المقصود بها عقيدة التثليث عامة أو انحرافات بعض الفرق النصرانية أو هو محض الإشراك أو غير ذلك[180]. فهو في تفسير المائدة 5/ 74 يميِّز بين من يقول إن الله هو المسيح ابن مريم وبين من يقول إن الله ثالث ثلاثة، ويعتبرهما فريقين كافرين[181]. وعند تفسير النساء 4/ 171 ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ﴾ لا يزيد على منطوق الآية سوى لفظة واحدة فيؤول النهي الذي جاء فيها بأنه نهي عن القول إن الأرباب ثلاثة[182]. والأغرب من ذلك الخبر الذي رواه بمناسبة تفسير آل عمران 3/ 181 ومفاده أن فنحاص اليهوديّ هو الذي قال إن الله ثالث ثلاثة[183]!

وهكذا يجدر بنا أن نتساءل عن مدى تصوّر المسلمين حتى القرن الثالث لعقيدة التثليث المسيحية التي ينفيها القرآن تصوراً واضحاً. ولعلنا نذكِّر ببعض المعلومات الإضافية في ما يقوله الطبري عن النصارى وفرقهم. وهذا ما سنراه الآن.

يشرح الطبري معنى النصارى لغويًّا واصطلاحيًّا بقوله: «والنصارى جمع، واحدهم نصران كما واحد سكارى سكران

(180) ج7، ص136–138.
(181) ج6، ص314.
(182) ج6، ص37.
(183) ج4، ص195.

وواحد النشاوى نشوان وكذلك جمع كل نعت كان واحده على فعلان فإن جمعه على فعالى، إلّا أن المستفيض من كلام العرب في واحد النصارى نصراني... سُمّوا نصارى لنصرة بعضهم بعضاً وتناصرهم بينهم». ثم يذكر ثلاثة تفاسير أخرى أولها «إنهم سُمّوا نصارى من أجل أنهم نزلوا أرضاً يقال لها ناصرة» والثاني «لقوله (مَنْ أنصاري إلى الله)» والثالث «لأن قرية عيسى بن مريم كانت تسمّى ناصرة وكان أصحابه يسمّون الناصريين» وهو رأي منسوب إلى ابن عباس وإلى قَتَادة من طريقين[184].

كما يشرح السبب في تسمية بعض الأصناف المخصوصة من النصارى: الحواريين والقِسّيسِين والرهبان، فيقول في الحواريّين بعد استعراض مختلف آراء المفسّرين: «أشبه الأقوال التي ذكرنا في معنى الحواريين قول من قال: سُمّوا بذلك لبياض ثيابهم ولأنهم كانوا غسّالين... وقد يجوز أن يكون حواريو عيسى كانوا سُمّوا بالذي ذكرنا من تبييضهم الثياب وأنهم كانوا قَصّارين فعرفوا بصحبة عيسى واختياره إياهم لنفسه أصحاباً وأنصاراً فجرى ذلك الاسم لهم واستُعمل حتى صار كل خاصة للرجل من أصحابه وأنصاره حواريّه»[185]. ويقتصر في تفسير المائدة 5/ 111 ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ على القول: «... إذ ألقيت إلى الحواريين وهم وزراء عيسى على دينه»[186].

(184) ج1، ص318.
(185) ج3، ص287.
(186) ج7، 128، وراجع أسماءهم في ج6، ص14-15.

أمّا تفسيره للقِسِّيسِين فشديد الاقتضاب، يقول: «والقِسِّيسُون جمع قِسِّيس، وقد يجمع القِسِّيس قسوس لأن القسّ والقِسِّيس بمعنى واحد. وكان ابن زيد يقول في القِسِّيس... : القِسِّيسِين عُبّادهم». وكذلك الأمر بالنّسبة للرهبان: «وأما الرهبان فإنه يكون واحداً وجمعاً، فأما إذا كان جمعاً فإن واحدهم يكون راهباً... من قول القائل رَهِبَ اللهَ فلانٌ بمعنى خافه... وقد يكون الرهبان واحد، وإذا كان واحد كان جمعه رهابين... ويجوز جمعه أيضاً رهابنة إذا كان كذلك»(187). وبما أن الآية ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا﴾ [المائدة: 82] تجمعهم فقد ذهب بعضهم إلى أن المعنيين بها «قوم كانوا استجابوا لعيسى ابن مريم حين دعاهم واتَّبَعُوه على شريعته» ولذلك سَجَّلَ الطبري، تدعيماً لهذا الخبر المرويّ عن ابن عباس «قال: كانوا نواتيّ في البحر، يعني ملّاحين، قال: فمرّ بهم عيسى بن مريم فدعاهم إلى الإسلام فأجابوه، قال: فذلك قوله ﴿قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا﴾ [المائدة: 82]»(188).

وقد يُستنتج ممّا سبق أنّ الطبري لا يميز بين الحواريين من ناحية والقِسِّيسِين والرهبان من ناحية أخرى لولا أنه بيَّن أثر ذلك في تفسير المائدة 5/ 87 أن القِسِّيسِين والرهبان «حرَّموا على أنفسهم النساء والمطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وحبس في الصوامع بعضهم أنفسهم وساح في الأرض بعضهم»(189)، وأضاف في تفسير التوبة ـ براءة 9/ 31 أن رهبانهم هم أصحاب الصوامع وأهل الاجتهاد في

(187) ج7، ص3.
(188) ج7، ص4.
(189) ج7، ص8.

دينهم منهم[190] وفي تفسير الكهف 18/ 103، عن عليّ بن أبي طالب، أن الرهبان هم الذين حبسوا أنفسهم في الصوامع[191]. ورغم ذلك فإننا لا نعثر على تصوّر واضح لوظيفة القِسِّيسِين بالخصوص في الديانة النصرانية فهل يعزى ذلك إلى أنه لا يوجد في الإسلام ما يقابل القس أم إلى أن المجموعات المسيحية كانت منغلقة على نفسها بحيث لم يكن المسلمون يستطيعون معرفة التنظيم الكَنَسي والدور الذي يقوم به القِسِّيسُون معرفة دقيقة[192]؟

ومهما كان الأمر فإنّ اهتمام الطبري قد توجّه خاصة إلى النصارى باعتبارهم أتباع دين معين وأصحاب عقيدة خاصة كانت بعد المسيح والإنجيل، هي الملّة الآخرة عند بعضهم[193]. والنصرانية في تفسير الطبري، كاليهوديّة والمجوسية والحرورية والسبئية والقدرية والجهمية، بدعة[194] وصنف من صنوف الكفر[195] وهي الباطل مثل اليهوديّة في مقابل الإسلام الذي هو الحق[196]. ولا غرو فإن موسى وعيسى ومُحمّداً إنّما اتبعوا ملّة إبراهيم ودينه الحنيفية المسلمة[197] وبرأ عيسى إلى الله من قول

(190) ج10، ص114.
(191) ج16، ص32، وانظر كذلك ج27، ص239-240.
(192) يذكر الطبري مرة واحدة الشمامسة ويعتبر أنهم كالرهابنة وأمثالهم من أهل الاجتهاد في ضلالتهم ج16، ص34.
(193) ج23، ص126.
(194) ج3، ص178-181؛ ج6، ص5-6.
(195) ج6، ص282.
(196) ج1، ص255؛ ج3، ص310.
(197) ج1، ص564.

النصارى إنه دعاهم إلى عبادته هو وأمه من دون الله[198] فليس دينه سوى الإسلام[199] ولذلك تتبَّع الطبري مظاهر كُفْر النصارى وفسقهم وشركهم[200] فإذا بها عديدة:

1 ـ ادعوا على الله الأباطيل وافتروا عليه فادعوا له ولداً وقالوا لخلق من خلقه هو إلٰههم وإن الله هو المسيح ابن مريم وإنه ثالث ثلاثة وهم بذلك قد نقضوا ميثاق الله وغيروا عهده الذي كان أخذه عليهم بأن لا يعبدوا سواه ولا يتخذوا ربًّا غيره وأن يوحّدوه وينتهوا إلى طاعته فعبدوا من دون الله ما لا يملك لهم ضرًّا ولا نفعاً[201]،

2 ـ ضلّوا بغلوّهم في الدين، غلوا بالترهب وقَيْلهم في عيسى ما قالوا فيه وضاهوا قول اليهود الذين كفروا من قبل أن عُزَير ابن الله فقالوا المسيح ابن الله وأن عيسى قُتل وصُلب[202]،

3 ـ اتخذوا رهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم «بطاعة الأتباع الرؤساء فيما أمروهم به من معاصي الله وتركهم ما نهوهم عنه من طاعة لله» وفي تحريمهم ما أحلّ الله وتحليلهم ما حرّم[203]،

(198) ج7، ص138.

(199) ج3، ص294.

(200) ينسب الطبري إلى الشرك صراحة في ج3، ص166-181؛ ج4، ص200؛ ج6، ص46؛ ج29، ص117.

(201) ج1، ص512-513، 518-519؛ ج6، ص313-315.

(202) ج1، ص82-84؛ ج2، ص6؛ ج3، ص164-292؛ ج6، ص305-306، 316؛ ج10، ص112.

(203) ج3، ص304؛ ج10، ص114-115.

4 ـ تفرقوا فدانوا كل فريق منهم بكتاب غير الكتاب الذي دان به الفريق الآخر واختلفوا في قولهم في المسيح حسب أهوائهم لا بوحي من الله[204]،

5 ـ رغبوا عن ملّة إبراهيم وقالوا إنه كان نصرانيًّا كما خالفوا ملّة عيسى التي هي الإسلام وشكّوا في الدين الذي وصّى به الله نوحاً وأوحاه إلى مُحمّد[205]،

6 ـ حرّفوا ما أُنزل إليهم من الأحكام «العَرَض من الدنيا خسيس يعطونه على ذلك التبديل»[206]،

7 ـ «سعوا في خراب بيت المقدس وأعانوا بختنصر على ذلك ومنعوا مؤمني بني إسرائيل من الصلاة فيه بعد منصرف بختنصر عنهم إلى بلاده»[207]،

8 ـ افتروا على الله الكذب وقالوا لن يدخل الجنّة إلّا من كان نصرانيًّا كما كفروا بالجنّة وقالوا ليس فيها طعام ولا شراب[208]،

9 ـ زكّوا أنفسهم «بوصفهم أنفسهم بأنها لا ذنوب لها ولا خطايا وأنهم أبناء الله وأحباؤه»[209]،

(204) ج4، ص39؛ ج6، ص158-160؛ ج18، ص29-30.
(205) ج1، ص558-559؛ ج2، ص339؛ ج3، ص288-293، 305؛ ج25، ص16-17.
(206) ج1، ص518-519؛ ج4، ص220؛ ج8، ص9؛ ج10، ص117.
(207) ج1، ص499.
(208) ج1، ص492؛ ج5، ص130؛ ج16، ص33.
(209) ج5، ص128؛ ج6، ص164-165.

10 ـ اتّبعوا الشهوات وكفروا بآيات الله[210]،

11 ـ أقرّوا ببعض الإنجيل وكذّبوا ببعضه فلم يحكموا بما أنزل الله فيه وخالفوه وبدلوا حكمه وكتموا الناس ولم يبينوا لهم ما في كتابهم من رجم الزّانين المحصنين[211]،

12 ـ جحدوا بعدما أُنزلت عليهم المائدة رسالة الله إلى عيسى وأنكروا نبوته وخالفوا طاعة الله[212]،

13 ـ أخذ رهبانهم الرُشى في أحكامهم وكتبوا بأيديهم كتباً ثم قالوا هذه من عند الله يأخذون بها ثمناً قليلاً من سفلتهم وكنزوا الذهب والفضّة دون إنفاقها في سبيل الله[213]،

14 ـ نفوا أن يكون أحد على دينهم حتى يأخذ بنصيبه من لعنة الله[214]،

15 ـ منعوا من أراد الدخول في الإسلام الدخول فيه[215]،

16 ـ فرّقوا بين رسل الله فآمنوا ببعض وكفروا ببعض وبغوا عنت النبيّ وجادلوه بالباطل وحاوروه بالمسائل وحاجّوا أصحابه فقالوا كتابنا قبل كتابكم ونبيّنا قبل نبيكم ونحن أولى بالله منكم، بالإضافة إلى أنهم، حسب ابن جُرَيْج، قد سألوا النبيّ مع اليهود أن ينزل عليهم كتاباً من السماء[216]،

(210) ج3، ص215؛ ج5، ص29.
(211) ج6، ص160-161، 264-265؛ ج14، ص61.
(212) ج7، ص136.
(213) ج10، ص117-122.
(214) ج3، ص307.
(215) ج10، ص117.
(216) ج6، ص7-8، 309؛ ج16، ص32-34؛ ج25، ص19.

17 ـ اتخذوا الإسلام هزؤاً ولعباً وآذوا المسلمين بكفرهم وتكذيبهم نبيهم مُحمّد[217]،

18 ـ كفروا بالقرآن وكذّبوا بحكمه أو اقتسموه وعَضَوه فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه بينما هم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويعلمون أنه منزل بالحق[218]،

19 ـ تركوا إبانة ما في كتابهم من أمر مُحمّد للناس وتركوا أتباعه وهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل وجعلوا نبوته وكذبوا به ونقضوا الميثاق الذي أخذ الله عليهم في كتابهم في اتّباع مُحمّد وتصديقه والإقرار بنبوته وغيروا ما أمرهم به الإنجيل في أمره[219]،

20 ـ عبدوا الصليب وكذبوا بمُحمّد « » بجبرئيل وكذبوا ميكالا، على حدّ قول جرير بن عطية، وأكلوا الخنزير[220].

وقد يبدو لأول وهلة من الغريب أن يكون النصارى كُفّاراً ومشركين بهذه الصفة ثم يقول عنهم القرآن: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ

(217) ج4، ص46؛ ج6، ص289.
(218) انظر [الأنعام: 20، 114]؛ ج2، ص93؛ ج5، ص328؛ ج6، ص309-310؛ ج7، ص164؛ ج8، ص8؛ ج14، ص61؛ ج18، ص29-30.
(219) ج1، ص253؛ ج14، ص52-58؛ ج6، ص5-6، 49، 305-306، 309-310؛ ج28، ص97، إلخ. . .
(220) ج1، ص436؛ ج3، ص. 163 ولاحظ كيف اعتبر النبيّ الصليب وثناً في الحديث المروي عن عديّ بن حاتم، ج10، ص114-115: «أتيت رسول اللّه (ص) وفي عنقي صليب من ذهب فقال: يا عديّ اطرح هذا الوثن من عنقك. . .».

لَمَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِمۡ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشۡتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًاۗ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡۗ﴾ [آل عِمرَان: 199] و ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةٗ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةٗ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [المائدة: 82-83] و ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ [يُونس: 94] و ﴿قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرعد: 43] و ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النّحل: 43] و ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهِۦٓ إِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ سُجَّدٗا﴾ [الإسراء: 107] و ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ﴾ [الزخرُف: 45]! إلّا أن الطبري يؤكد عند تفسيره لجميع هذه الآيات أن المعنيين ليسوا كل النصارى بل من أسلم منهم كالنجاشي ملك الحبشة وأصحاب له أسلموا معه من أهل الصدق والإيمان بمُحمّد دون أهل الكذب والكفر منهم[221].

وهناك صعوبة أخرى تتمثل في وصف القرآن للنصارى بأنهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: 57]، [النساء: 136] فيذلّلها الطبري على النحو التالي: يقول في تفسير الآية الأولى: «﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عِمرَان: 57] بك يا عيسى، يقول: صدقوك فأقروا بنبوتك وبما جئتهم من الحقّ ودانوا بالإسلام الذي بعثتك به وعملوا بما

(221) ج4، ص218-219؛ ج7، ص1-3؛ ج11، ص167؛ ج13، ص176، ج14، ص108-109؛ ج15، ص180؛ ج17، ص5؛ ج25، ص77.

فرضتُ من فرائضي على لسانك وشرعتَ من شرائعي وسننت من سنتي»[222] ويوضح في تفسير الآية الثانية أن الذين آمنوا هم «الذين صدّقوا بمن قبل مُحمّد من الأنبياء والرسل وهم غير المؤمنين بل وصفوا بأنهم آمنوا وهم مقرّون بوحدانية الله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر سوى مُحمّد (ص) وما جاء به من الفرقان»[223]. ومعياره أن «أوائل النصارى كانت على شيء ولكنّهم ابتدعوا وتفرقوا»[224] وأن «إيمان النصارى أنه من تمسّك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمناً مقبولاً منه حتى جاء مُحمّد (ص) فمن لم يَتّبِعْ مُحمّداً منهم ويَدَعْ ما كان عليه من سُنّة عيسى والإنجيل كان هالكاً»[225] «فغير جائز أن يكون مؤمناً بعيسى من كان بمُحمّد مكذِّباً»[226] ولعلّ إيمان النصارى خاصة قبل البعثة هو الذي يبرّر ما رواه الطبري من أن النبيّ قال في خطبة حجّة الوداع: «من أسلم من أهل الكتابين فله أجره مرتين وله مثل الذي لنا وعليه مثل الذي علينا ومن أسلم من المشركين فله أجره وله مثل الذي لنا وعليه مثل الذي علينا»[227].

فهل شعر الطبري بالتناقض الموجود بين فحوى هذا الحديث وبين ما أكده في مناسبات عديدة من أن النصارى من المشركين؟

(222) ج3، ص294.
(223) ج5، ص326؛ وانظر كذلك ج7، ص3.
(224) ج1، ص495-496.
(225) ج1، ص323.
(226) ج6، ص22.
(227) ج27، ص244.

إن موقفه من النصارى لا يخلو على كل حال من بعض الشدّة، وممّا يدلّ على ذلك أنه أوّل الآية 69 من سورة المائدة 5: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ بأن قال: «...من آمن منهم بالله...»[228] وقال في تفسير الحج 22/ 17: ﴿...إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾: «وفصله بينهم إدخاله النار الأحزاب كلّهم والجنّة المؤمنين به ورسله»[229].

وبصفة عامة فإنه يمكن، من خلال تفسير الطبري، أن نصنّف النصارى إلى صنفين كبيرين:

الصنف الأول: منهما يتكون أساساً من النصارى الذين بقوا أوفياء للوحدانية الإلٰهيّة ولِما جاء به عيسى من الشرائع حتى إذا أدرك بعضهم النبيّ أسلموا واعترفوا به. وفي مقدّمة هذا الصنف نجد الحواريين الذين قالوا: «آمنا بالله... واشهد أنت يا عيسى بأننا مسلمون»[230] فكانوا لاتّباعهم عيسى من الذين جعلهم الله ﴿فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عِمرَان: 55]»[231].

ومنهم كذلك أصحاب الكهف «كانوا مسلمين على دين عيسى وكان لهم ملك عادل وثن دعاهم إلى عبادة الأصنام فهربوا بدينهم

(228) ج6، ص311.
(229) ج17، ص129.
(230) ج3، ص287-288.
(231) ج3، ص292-293.

منه»[232] والأمة المسلمة التي بعثوا لها آية من الله تبين لهم أن الروح والجسد يبعثان جميعاً[233].

كما أن منهم الوفد الذي بعثه النجاشي إلى النبيّ ويتركب من اثني عشر رجلاً (سبعة رهبان وخمسة قساوسة أو سبعة قساوسة وخمسة رُهْبان)[234] و«أربعين من نصارى الحبشة أسلموا وقدموا على المدينة مع جعفر وقد تهيّأ لوقعة أُحُد وأتوا بأموالهم فواسوا بها المسلمين»[235].

ومن أهمّ خصائص هذا الصنف من «مسلمي النصارى» أنه يمثّل المحافظة على الدين الصحيح في الفترة من الرسل التي تفصل عيسى عن محمد، فعندما اختلف النصارى بعد رفع المسيح قالت فرقة منهم إن عيسى عبد الله نبيُّه، ولما «أخرجوا منهم أربعة نفر، أخرج كل قوم عالمهم... فامتروا في عيسى... قال الرابع: ...هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته» وناظر الثلاثة الآخرين بقوله: «أنشدكم الله ما تعلمون أن عيسى كان يطعم الطعام وأن الله تبارك وتعالى لا يطعم الطعام؟ قالوا: اللهم نعم، قال: هل تعلمون أن عيسى كان ينام؟ قالوا: اللهم نعم. قال: فخصمهم المسلم»[236].

---

(232) ج15، ص200، وانظر في شأن أهل الكهف فصل ماسينيون،
L. Massignon Les «Sept Dormants» Aprocalypse de l'Islam, in Opéra Minora, Beirut, 1963, T. III, p.104-118.

(233) ج15، ص216-217.

(234) ج7، ص5-6.

(235) ج27، ص242.

(236) ج16، ص83-86؛ ج25، ص93.

وفي الحديث المرويّ عن عبد الله بن مسعود خير شاهد على أن هذه الفرقة، من الذين اتّبعوا عيسى وجعل الله في قلوبهم رأفة ورحمة(237)، قد بقيت وفية لدين الله ودين عيسى رغم مناوأة الملوك: «اختلف من كان قبلنا على إحدى وسبعين فرقة نجا منهم ثلاث وهلك سائرهم: فرقة من الثلاث وازت الملوك وقاتلتهم على دين الله ودين عيسى بن مريم صلوات الله عليه فقتلتهم الملوك، وفرقة لم تكن لها طاقة بموازاة الملوك فأقاموا بين ظهرانيّ قومهم يدعونهم إلى دين الله ودين عيسى بن مريم صلوات الله عليه فقتلتهم الملوك ونشرتهم بالمناشير، وفرقة لم تكن لهم طاقة بموازاة الملوك ولا بالقيام بين ظهراني قومهم يدعونهم إلى دين الله ودين عيسى صلوات الله عليه فلحقوا بالبراري والجبال فترهبوا فيها، فهو قول الله عز وجل ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [الحديد: 27]. قال: ما فعلوها إلا ابتغاء رضوان الله»(238).

وينحو ابن عباس نفس المنحى في اعتبار مبتدعي الرهبانية من هذا الصنف فيقول: «كانت ملوك بعد عيسى بَدَّلُوا التوراة والإنجيل، وكان فيهم مؤمنون يقرؤون التوراة والإنجيل، فقيل لملكهم: ما نجد شيئاً أشدّ علينا من شتم يشتمناه هؤلاء، بأنهم يقرؤون ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] هؤلاء الآيات (كذا!) مع ما يعيبوننا به في قراءتهم فادعهم فليقرؤوا كما يُقرأ وليؤمنوا كما آمنا به. قال: فدعاهم فجمعهم وعرض عليهم القتل أو يتركوا قراءة التوراة والإنجيل إلا ما بدلوا

(237) انظر: [الحديد: 27].
(238) ج27، ص239-240.

منها، فقالوا: ما تريدون إلى ذلك فدعونا. قال: فقالت طائفة منهم: ابنوا لنا أسطوانة ثم ارفعونا إليها ثم أعطونا شيئاً نرفع به طعامنا وشرابنا فلا نَرِد عليكم، وقالت طائفة منهم دعونا نسيح في الأرض ونهيم ونشرب كما تشرب الوحوش فإن قدرتم علينا بأرضكم فاقتلونا، وقالت طائفة: ابنوا لنا دُوراً في الفيافي ونحتفر الآبار ونحترث البقول فلا نَرِدُ عليكم ولا نمرّ بكم. وليس أحد من هؤلاء إلا وله حميم فيهم. قال: ففعلوا ذلك... فلما بُعث النبيّ (ص) ولم يبقَ منهم إلا قليل انحطّ رجل من صومعته وجاء سائح من سياحته وجاء صاحب الدار من داره وآمن به وصدقوه...»(239).

وقد ذهب حُسْنُ ظن بعض المفسّرين بهذا الصنف من النصارى إلى حدّ اعتبارهم من بين المعنيين بالواقعة 56/ 79: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ إذ المطهرون في التفسير المنسوب إلى عكرمة هم «حملة التوراة والإنجيل»(240).

أمّا **الصنف الثاني** من النصارى فهو على نقيض الأول تماماً، فإذا كان أتباع عيسى المؤمنون به قد أطاعوه فيما جاء به فإن هذا الفريق قال لعيسى حين أمرهم بالجمعة: «كيف تأمرنا بالجمعة وأول الأيام أفضلها وسيدها والأول أفضل والله واحد والواحد الأول أفضل؟ فأوحى الله إلى عيسى أن دعهم والأحد ولكن ليفعلوا فيه كذا وكذا ممّا أمرهم به، فلم يفعلوا»(241). ثم تواصل هذا العصيان

(239) ج27، ص239. ومن الطبيعي أن بعض المفسّرين لا يرى هذا الرأي ويعتبر الرهبانية بدعة قبيحة ومن مظاهر الكفر والتبديل.
(240) ج27، ص205.
(241) ج1، ص329.

بالاختلاف في أمر عيسى «تعدّياً من بعضهم على بعض وطلباً للرياسات والملك والسلطان»[242]. وهكذا ﴿فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الأنعام: 159][243] و ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ﴾ [مريم: 37][244] وأغرى الله ﴿بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ [المائدة: 14] بالأهواء التي حدثت بين اليعقوبية والملكية[245].

وقد أوضح الطبري أنّ اليعقوبية، أتباع مار يعقوب، يقولون إن عيسى «هو الله هبط إلى الأرض فخلق ما خلق وأحيى ما أحيى ثم صعد إلى السماء» وأن النسطورية، أتباع نسطور، يقولون إن عيسى ابن الله، أما الملكية فيبدو أنه يعتبرهم أتباع دقيوس، وهو يطلق عليهم تسمية غير معهودة ومثيرة للاستغراب وهي «الإسرائيلية من النصارى» أو «الإسرائيلية ملوك النصارى»، واعتقاد هؤلاء أن «عيسى ثالث ثلاثة هو إلٰه وأمه إلٰه والله إلٰه». والملاحظ أن عبارة الطبري توحي بأن زعماء هذه الفرق الثلاث: مار يعقوب ونسطور ودقيوس، كانوا يعيشون في عصر واحد وأنهم تناظروا إثر رفع المسيح[246]!

ومن هذا الصنف، من الذين خالفوا دين الله الذي بعث به عيسى وتَنَصَّروا، «قوم جاؤوا من بعد الذين ابتدعوا الرهبانية، فلم يرعوها حقّ رعايتها لأنهم كانوا كفاراً» و«قالوا: نتعبَّد كما تعبَّد

(242) ج3، ص212.
(243) ج8، ص104-106.
(244) ج25، ص93.
(245) ج6، ص158-160.
(246) ج16، ص84-86؛ انظر كذلك ج6، ص315.

فلان ونسيح كما ساح فلان ونتخذ دوراً كما اتخذ فلان، وهم على شركهم لا علم لهم بإيمان الذين اقتدوا بهم»[247].

وقد حشر الطبري وفد نَصَارى نَجْران الذين قدموا على النبيّ في هذا الصنف، وكانت الروايات التي أثبتها في شأنهم مؤدّية إلى اعتبارهم أنموذجاً للكفر عند النصارى: فهم مختلفون في أمرهم (يقولون هو [عيسى] الله ويقولون هو ولد الله ويقولون هو ثالث ثلاثة، ويعبدون الصليب ويأكلون الخنزير ويدعون أن عيسى قتل وصلب ويحاجّون النبيّ فيه رغم أن «قَبْلَ من رضي الله من أتباع عيسى كان خلاف قَبْلِهم ومنهاجهم»، إلخ ـ وامتناعهم من المباهلة التي عرضها عليهم النبيّ أكبر دليل على تماديهم في الضلال وإنه ليسوا على الحقّ[248].

وقد كان الرأي السائد في زمن النبي أن ما يميز عقيدة النصارى بصفة عامة هو عبادتهم المسيح، لذا قالت قريش: «ما يريد محمد منا إلا أن نتخذه إلٰهاً نعبده كما عبدت النصارى المسيح»[249]. ولكننا لا نكاد نعلم شيئاً عن المجموعات النصرانية في الحجاز باستثناء ما يقوله الطبري عن مسارعة (الذين في قلوبهم مرض) في موالاة النصارى ومصانعتهم كما يوالون اليهود[250]، وعن قَيْن نصراني

---

(247) ج27، ص238-240.

(248) ج3، ص162، 164، 214-215، 233، 288، 295-296، 299، 301، وكذلك ج1، ص. 495 وانظر عن المباهلة:

L. Massignon, «La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima», *in Opéra Minora*, op.cité, T. I, p.550-572.

(249) ج25، ص85؛ وراجع أيضاً إلى ج3، ص325.

(250) [المائدة: 52]، ج6، ص279.

بمكّة اسمه بلعان هو الذي ادعى أعداء النبيّ أنه يعلّمه[251]، وكذلك عن رجل من النصارى بالمدينة كان «إذا سمع المُنادي ينادي أشهد أن محمّداً رسول الله، قال: حرق الكاذب. فدخلت خادمة ذات ليلة من الليالي بنار وهو نائم وأهله نيام فسقطت شرارة فأحرقت البيت فاحترق هو وأهله»[252] وعن «أنصاري كان له ابنان نصرانيان طلب من النبي استكراههما على الإسلام»[253]. ويمكن أن نضيف إليهم نصرانيَّيْن من لخم كانا «يتّجران إلى مكّة في الجاهلية فلما هاجر النبيّ حولا متجرهما إلى المدينة»[254].

أما بقيّة المعلومات التي يمكن استقاؤها عن النصارى من تفسير الطبري فهي أنهم يصلّون فيتوجّهون قِبَلَ المشرق[255] وأنه قد كُتب عليهم الصيام[256] وأن النصارى «إذا أرادت أن تنصّر أطفالهم جعلتهم في ماء لهم تزعم أن ذلك لها تقديس، بمنزلة غسل الجنابة لأهل الإسلام، وأنه صبغة لهم في النصرانية»[257] وكذلك أن حجّهم وافق حجّ اليهود وحجّ المسلمين في حجّة الوداع[258] وأن «أَبْرَهة بنى كنيسة بصنعاء وكان نصرانيًّا فسمّاها القلّيس لم يُرَ مثلها في زمانها بشيء من الأرض وكتب إلى النجاشي ملك الحبشة إني

(251)
(252) ج6، ص291.
(253) ج3، ص14.
(254) ج7، ص115-117. ولاحظ ما يقوله ابن زيد، ج21، ص2: «لم يكن بدار الهجرة من النصارى أحد».
(255) ج2، ص94.
(256) ج2، ص129.
(257) ج1، ص570.
(258) ج30، ص300.

قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يُبْنَ مثلها لملك كان قبلك ولست بمنتهٍ حتى أصرف إليها حاجَّ العرب»[259].

كما توجد في تفسير الطبري إشارتان إلى منزلة النصارى في العهد الإسلامي بالنسبة إلى اليهود وبالنسبة إلى المسلمين، فيروي عن ابن زيد أنه «ليس بلد فيه أحد من النصارى إلا وهم فوق يهود في شرق ولا غرب، هم في البلاد كلها مستذلّون»[275]. ويُروى عن قَتَادة أنّ النصارى في أيامه لا يدخلون بيت المقدس إلّا خائفين «لا يوجد نصرانيّ في بيت المقدس إلّا نُهِكَ ضرباً وأُبلغ إليه في العقوبة» ويزيد السُّدّي: «ليس في الأرض رومي يدخلها اليوم إلا وهو خائف أن تضرب عنقه أو قد أُخيف بأداء الجزية فهو يؤديها» ويتنبأ بأنه «إذا قام المهديّ وفُتحت القسطنطينية قتلهم»[260].

ونلاحظ في نهاية هذا الاستعراض الذي حاولنا أن يكون ـ بقدر الإمكان ـ شاملاً لما في تفسير الطبري من معلومات عن النصارى، أنه لا يحتوي على أي تلميح إلى مصابيح الرهبان في تفسير آية النور خلافاً لما ذهب إليه بعضهم[261]، وأن الأخبار التي يرويها في تفسير البروج 85/ 4: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾ لا تشير هي أيضاً إلى أن هؤلاء من النصارى[262].

(259) ج3، ص293.
(260) ج1، ص500-501.
(261) [النور: 35-39]؛ ج18، ص134-138. انظر:
Ch. Clermont Ganneau, La lampe et l'olivier dans le Coran, R.H.R., LXXXI (1920), 231-59.
(262) ج30، ص131-135.

وقد اعتنى الطبري من جهة أخرى ـ كما هو متوقّع في أيّ تفسير قرآنيّ ـ بالأحكام الإسلامية الخاصة بالنصارى، فأورد آراء مختلفة، بل متباينة أحياناً، في آية القتال: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، والبقرة 2/ 109: ﴿فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ والبقرة 2/ 256 ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ والعنكبوت 29/ 46 ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾، وكان رأيه الخاصّ أن الإكراه على الإسلام والقتال لا يكونان إلا عند الامتناع عن إعطاء جزية، إذ ذاك تكون المجادلة بالسيف[263].

والملاحظ أنه لم يتبسّط البتة في معنى الجزية ومقدارها وكيفية أخذها، واعتنى فقط بمعنى الصَّغار الذي يتصف به الكتابي في إعطائها[264]، ولم يطنب كذلك في تفسير آل عمران 3/ 85: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾ رغم أهميتها والعلاقة التي يمكن أن تكون لها بالمائدة 5/ 69: إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. وهو بذلك بعيد عن وضع مشكلة النجاة أو الخلاص كما وضعها علماء الكلام وبالأحرى كما وضعها اللاهوتيون المسيحيون[265].

ونجد في تفسيره مجموعة من النواهي:

(263) ج1، ص489-490؛ ج3، ص14-17؛ ج10، ص109-110؛ ج21، ص1-2.
(264) ج10، ص110.
(265) نشير هنا إلى مفهوم: L'économie du salut.

- عن موالاة النصارى نظراً لأن «بعضهم أنصار بعض على من خالف دينهم ومِلَّتهم»[266].
- وعن تقليدهم في التبتل وخصاء أنفسهم وتحريم النساء والمطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة على أنفسهم وحبس بعضهم في الصوامع والسياحة في الأرض[267].
- وعن تصديقهم أو تكذيبهم فيما يفسرونه من كتبهم حتى ولو كانوا من الذين أسلموا[268].

لكن ذلك لا يمنع المسلمين من عدم مقاتلة صبيانهم ورهبانهم[269]، والإحسان إلى من جاور منهم المسلمين[270]، وتأليف قلوب الذين أسلموا منهم وإن كانوا أغنياء[271].

وعلاوةً على هذه الأحكام العامة تعرَّض تفسير الطبري إلى بعض الأحكام الخاصة ومنها:

- دِيَة المُعاهد النصراني الذي بين المسلمين وبين قومه ميثاق، حيث اختلف المفسّرون في اعتبار دِيَته ودِيَة المسلم سواء أو اعتبارها على النصف أو حتى على الثلث من دِيَة المسلم. ولم يُبدِ الطبري رأياً خاصًّا في هذه المسألة[272].

(266) ج6، ص277-278.
(267) ج7، ص8-12.
(268) ج21، ص2-4.
(269) ج2، ص190.
(270) ج5، ص80.
(271) ج10، ص162.
(272) ج5، ص212-214.

- حكم طعام النصارى وذبائحهم، فقد حلّلها بعضهم تحليلاً مطلقاً ولو كانت كبشاً ذبح لكنيسة بينما حَرَّم آخرون أكل ذبائح النصارى من غير بني إسرائيل، مثل نصارى تغلب الذين «إنما يتمسّكون من النصرانية في شرب الخمر» حسبما يروى عن عليّ بن أبي طالب[273].

- حكم شهادة النصارى، متى تقبل ومتى تبطل[274].

- ومن هذه الأحكام بالخصوص ما يتعلّق بالمناكح. ومما يلفت الانتباه فيها اختلاف المفسّرين الذين دوّن الطبري آراءهم: إنهم متفقون جميعاً على تحليل نكاح نساء النصارى الحرائر المحصنات الذمّيات ولكنهم مختلفون في تحليل نكاح الحربيات منهن وفي تحليل إماء النصارى للمسلمين الأحرار والعبيد معاً[275].

ولعل هذا الاختلاف في نكاح النساء النصرانيات يعكس تفاوتاً في التسامح إزاء النصارى عامة. فغير مستبعد أن لا يشعر الفقهاء المسلمون الذين يعيشون في الأمصار التي تنعدم فيها الجاليات المسيحية الأهلية بالخصوص بنفس الحرج الذي يشعر به أمثالهم الذين يخشون سوء تأثير النصارى المخالطين للمسلمين. وهل أعمق من تأثير المرأة في الرجل ـ والمرأة في المرأة كذلك ـ عند حسن العشرة وطولها! من المرجّح أن الذين كرهوا أن تقبّل

---

(273) ج6، ص100-102.
(274) ج7، ص103-122.
(275) ج2، ص376-377؛ ج5، ص7-18؛ ج6، ص104-108.

النصرانية المسلمة أو ترى عورتها[276] لم يكرهوا ذلك لاعتبارات دينية محضة وإنما كانت، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، تحت وطأة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية قد يعسر على الباحث تحديدها ما لم تتوفر له كل المعطيات.

لذا كان من الضروري، لفهم ما جاء في تفسير الطبري وتقييمه تقييماً سليماً، الرجوع إلى تاريخه أولاً لمقارنة الأحداث ذات الصبغة التاريخية المثبتة هنا وهناك، ثم الرجوع إلى غير تاريخ الطبري من التواريخ والنصوص والوثائق وهو عمل ذو أبعاد متشعبة لا شكّ أنه يتجاوز الإطار الضَّيّق لهذا البحث ولعله يستدعي تضافر جهود اختصاصيين عديدين. وإقرارنا بهذه الضرورة يؤدينا بصفة حتمية إلى الاعتراف بأن النتائج التي سنسعى إلى استخلاصها من عرضنا للمسيحية في تفسير الطبري لا يمكن أن تكون إلا نتائج مؤقتة.

إن تفسير الطبري يمثّل، في ميدانه، الحدّ الفاصل بين عهدين: عهد الرواية الشفوية «المنفتح» وعهد التدوين الذي هو بداية انغلاق السُنّة التفسيرية على نفسها وثبات الفكر الإسلامي بصفة عامة بعد فترة النشوء والتكوين التي كانت فيها ـ نظريًّا ـ كلّ الاتجاهات، في فهم النص القرآني بالخصوص، ممكنة.

وإن الطريق التي توخّاها الطبري في تفسيره «بالمأثور» وجمعه لمختلف الروايات والأخبار والأحاديث المتعلقة بآية ما بقطع النظر عن صحّتها وعن مدى استقامتها من حيث المتن ومن حيث السند

---

(276) ج18، ص121.

على السواء، تحول دون شعور القارئ بالتنافر والتناقض الموجود فعلاً بين هذه التفاسير. ولا يمكن تبرير توخّي الطبري لها إلا بكونه قد أعوزته النماذج المبينة بأحكام على أسس عقلية منطقية. فكانت النتيجة أن التفاسير المتراكمة في عمله الجامع تؤدي إلى التأثير في شعور القارئ وترمي إلى تكييف إحساسه أكثر مما تؤدي إلى الإقناع العقلي.

وما علينا للتأكد من هذه الظاهرة إلا أن نلاحظ انعدام أي صدى لتطوُّرٍ ما أو تدرُّجٍ في موقف القرآن من النصارى، منذ الآيات المكّية الأولى إلى آخر الآيات المدنية، وبالتالي في موقف الرسول منهم منذ هجرة أصحابه إلى الحبشة المسيحية إلى مباهلة نصارى نَجْران ودعوة قيصر بيزنطة إلى اعتناق الإسلام والمحاولات الأولى في غزو أطراف البلاد الخاضعة لحكم الروم. فالنصارى قد كانوا في أول الدعوة شبه الحلفاء للمسلمين على مشركي قريش ثم أصبحوا من جملة أعداء الإسلام. وعندما نرى الطبري، والمفسّرين الذين دوّن آراءهم، يتردّدون في اعتبارهم مشركين أو مؤمنين، مشركين باعتبار عقائدهم ومؤمنين باعتبارهم أهل كتاب ميَّزهم القرآن عن مشركي العرب، لا يسعنا إلا تسجيل الآثار السلبية للطريقة المُتَّبَعة في حجمها لكل رؤية متكاملة واضحة لقضية من القضايا.

وممّا يميز العقلية السائدة في تفسير الطبري التقيد بحرفية النص القرآني دون اعتبار للحقيقة التاريخية بالمعنى الذي نعرفه اليوم لهذه الكلمة. فكم من عبارة قرآنية استعصى على المفسّرين فهمها فكانت الأحاديث النبوية أو شهادة بعض الصحابة والتابعين مَعِيناً لا ينضب يغترفون منه عند الحاجة ويغذّونه إن لزم الأمر بما يمليه عليهم

الخيال وبما تقتضيه حاجة المستمعين للقُصّاص والوُعّاظ إلى أجوبة جاهزة بسيطة، فلما تقادم العهد على هذه الحلول الظرفية، التي كانت تتجه حسب المُرَجِّح إلى جمهور العامة، اكتسبت نوعاً من القداسة التي يضفيها الزمن على كل قديم وأصبحت، بمرورها إلى مرحلة التدوين، حُجّة يُقرأ لها حساب دون أن يخطر ببال أحد ـ سوى ما قلّ وندر ـ أنها يمكن أن تكون واهية من الأصل(277).

ولم يكن المستمعون إلى هذه التفاسير والمطالبون بها والمنتجون لها على السِّوَى من طبقة العامة فحسب بل لا بد أن يكون منهم من هو حديث عهد بالديانة المسيحية يعرف من عقائدها وسُننها ما يتنافى وظاهر النصّ القرآنيّ فكانت محاولات التوفيق بين العناصر المسيحية والعناصر الإسلامية ظاهرة جد طبيعية ومنتظرة(278).

وهذه الظاهرة صالحة لبعض الحالات أمّا في حالات أخرى فلا بد من حُجَج مضادة وردود وجدل حادّ. فما العمل والقرآن يقرر ولا يجادل؟ إذاك أيضاً يُلتجأ إلى الحديث وشهادة السلف الصالح فإذا بالأحاديث تعكس اهتمامات متأخّرة مثل افتراق الأمة إلى فرق وأحزاب، ثم تكون الخطوة التالية متمثلة في تصور ما حدث في تاريخ المسيحية على غرار الواقع الإسلامي(279). وكما أن نظرة

(277) انظر أمثلة لهذه التفاسير في ج3، ص247 وج16، ص59.

(278) ارجع مثلاً إلى ج3، ص246؛ وج16، ص65 وكذلك ج6، ص13.

(279) كالحديث الذي سبق ذكره: «اختلف من كان قبلنا على إحدى وسبعين فرقة. . .» ج27، ص239، وكان الفرقة الناجية منهم هي نفس الفرقة الناجية من المسلمين أو أن هذه الأخيرة امتداد للأولى.

المسلمين أنفسهم إلى الخلافات القائمة بين فرقهم ومذاهبهم نظرة غير موحّدة فكذلك نظرتهم إلى النصارى متباعدة: من الإعجاب والتقدير[280] إلى التسامح إلى اللامبالاة إلى التشدّد والتعصّب.

إلا أن ما ينبغي الإلحاح عليه بشدّة، رغم هذا الاختلاف، أن كلّ ما يتعلّق بالمسيحية في تفسير الطبري ينطلق من الإسلام ويعود إليه، فالبحث مركّز باستمرار على توضيح ما جاء في القرآن الذي هو المعيار الوحيد في الحكم على المعتقدات المسيحية وفي تأويل النصوص الإنجيلية، وهو، بعبارةٍ أخرى، مقياس الحقيقة في الوضع التفسيري الذي عاشته الأجيال الإسلامية الأولى.

فلا غرابة إذاً أن لا نطلب معرفة المسيحية لذاتها وأن لا تحتل ضمن تفسيرنا إلّا مكانة هي في نهاية الأمر ثانوية جدًّا. لكنّ مقارنةً سريعةً بين تفسير الطبري من جهة وبين الكتب التي وُضعت خصّيصاً للردّ على النصارى يُبرز لنا بوضوح أن مواقع الخلاف بين الإسلام والنصرانية ستتبلور شيئاً فشيئاً وسيقع التركيز على بعض النقط دون أخرى كالصَّلب والفداء والتثليث والحلول، كما سيختار علماءُ المسلمين حلاً من الحلول الممكنة في مشكلة التحريف مثلاً، فيقبل بعضهم صحّة الأناجيل التي عند النصارى ويعتبر أنهم أساؤوا تأويلها بينما يرفضها آخرون على أساس أن أوائل النصارى قد بدّلوا ألفاظها وحذفوا منها ما يتعلّق بالتبشير بمحمد أساساً، وإن كانوا يجمعون على تطبيق النظرة الإسلامية الكلاسيكية إلى الوحي والتنزيل على الإنجيل وسائر الكتب السماوية.

---

(280) ج27، ص205-206، مثلاً.

إنّ عدم تبسّط الطبري إذن في تفسير المفاهيم المسيحية قد يكون مردّه إلى أنّ هذه المفاهيم لا تحتلّ مكانةً مركزية في القرآن، لكن ما يلفت الانتباه بصفة خاصة أن لا يتعرض الطبري إلى مفهوم الخطيئة الأولى عند النصارى بينما عقيدة الصلب والفداء عندهم ضمن نتائجها المباشرة، وأن لا يبحث عن البشارة بمحمد في الإنجيل في حين تتعرَّض سيرة ابن هشام ـ مثلاً ـ إلى المنحمنا والبرقليطس في إنجيل «يحنس»[281]، ثم أن لا يورد في تفسيره أقوالاً كثيرة على لسان عيسى خلافاً لما سيكون عليه الأمر في الآثار الإسلامية ذات الصبغة الدينية أو حتى «الأدبية» حيث تكثر الحِكَم والمواعظ المنسوبة إلى عيسى.

وأخيراً يجدر بنا في ختام هذا البحث أن نُثير قضيتين هامّتين في نظرنا لما لهما من انعكاسات على الفكر الإسلامي الحديث في صلته بالتراث التفسيري عموماً من خلال مثال الطبري:

أولاً: هل يمكن للمسلم اليوم أن يتمادى في اعتبار آراء السلف الخاصة بالنصارى حجّة تلزمه رغم ما يشوبها في كثير من الأحيان من جهل وعدم اطّلاع وتناقض وتأثّر بالبيئة التي ظهرت فيها، تلك البيئة التي لم تتسم قطّ بالمثالية في مقوّماتها المعرفية والأخلاقية؟ وبالأحرى هل يمكن له التمادي في خطاب النصارى بنفس الحُجَج والأدلة التي أثبتها الطبري وأمثاله؟ وما فائدة نسبة معتقدات إلى النصارى هم يرفضونها ويتبرؤون منها؟ وما هي بالتالي

(281) سيرة ابن هشام، ط القاهرة، 1356/ 1937، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، ص251.

قيمة الدفاع عن مبادئ صالحة بحجج واهية وبأسلوب في الدفاع لا يتناسب والعقلية الحديثة متجاهلاً مكتسبات العلوم الحديثة الإنسانية منها على الأخص؟

هذه التساؤلات إنما يفرضها السيل الجارف من المجادلات المعادة التي لا تنفك تطلع علينا كل سنة مرة تقريباً.

ثانياً: إن الرأي السائد في أوساط المفسّرين منذ الطبري بل من قبله وإلى عصرنا الحاضر، أن القصص القرآني ذو صبغة تاريخية، ولا شك أن موقف أمثال محمد عبده وطه حسين ومحمد أحمد خلف الله في نفي هذه الصبغة عنه موقف شجاع وجريء. فهل نأمل أن نرى في مستقبل قريب تفسيراً قرآنيًا يأخذ بعين الاعتبار الحقائق التاريخية المقبولة عند جمهور المؤرّخين على اختلاف نزعاتهم ولو كانت وقتية؟ أم هل كُتب علينا أن نردّد مع العقّاد: «هنا ينتهي دور التاريخ ويبدأ دور العقيدة»[282]؟!

(282) عباس محمود العقاد، حياة المسيح، ط. بيروت، 1969، ص254.

حداثةُ أبي حيّان

قد يبدو الكلام عن حداثة رجل عاش منذ ألف عام أو يزيد ضرباً من المفارقة المرفوضة والإسقاط المَقيت والتوظيف الفجّ. وإنّ الأمر لَكذلك إن أنت اكتفيتَ من الحداثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فاعتبرتَ الحديثَ مرادِفاً للجديد، مقابِلاً للقديم فحسب، والتبس عندك الحديثُ بالمعاصر، وقبلتَ أن تكون لاهثاً وراء كلّ تقليعة عابرة، لا تميّز بين محتوى هذه وتلك، ولا يهمّك إن كانت موغِلةً في الرجعيّة، فاقدةً لأيّ عمق، مضربةً عن كلّ قيمة إنسانيّة، بل منافية لأيّ ذوق رفيع. ذاك هو فعلاً المتبادر إلى الذهن من معاني الحداثة، لا سيّما إذا كان هذا الجديد آتياً من الغرب، روّجته الآلة الدعائيّة والإعلاميّة الجهنّمية ترويجاً، ورسّخته في نفوس الشباب ترسيخاً، وامتزجت فيه الحاجة إلى مجاراة العصر بالحاجة إلى استهلاك الموادّ المنتجة من وراء البحر، وإلى امتلاك البضائع الموفِّرة للرفاه المصطنع دون القدرة على إنتاجها أو حتّى تحويل وجهتها وتطويرها.

ولكنّ الحداثةَ - لو أمعنتَ النظر وتأمّلتَ - تجلُّ عن هذا التمثّل السطحيّ، وتنأى عن الحصر في قشرتها الخلّابة، دون النفاذ إلى حقيقة كُنهها وبَعيد غَورها. فهي ما كانت يومًا علامةً على

التقليد، لا تقليد الآخر ولا تقليد السلَف، لا تقليد الغالِب ولا تقليد الماضي سواء بسواء، وما اقتصرت يوماً على وجه الحياة المادّي أو على الثروة المكدّسة والعيش السهل والمتعة الرخيصة، وإن كانت هذه كلها من توابعها وآثارها. إنّ الحداثة في جوهرها ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين نظرة متميّزة إلى الكون وإلى الطبيعة، وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كِلاهما يقوم على نبذ الآراء الجاهزة والنظريات المحنّطة، ويتوقُ إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزاً مستمرًّا، ويسعى إلى عقلنة كلّ المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسّسات رمزيّة واجتماعية. الحداثة، إن شئتَ إجمال القول، قدرةٌ على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى، جدوى الفهم وجدوى الفعل معاً. لذلك ما استنكفَت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل مُتاح، بل من التنقيب عن مكنونات الطبيعة وكنوزها، وعن مآثر الشعوب ومخلّداتها، وعمّا في بطون الكتب وبقايا النقوش والرسوم والصروح، لتعجنه عجنًا آخر وتسوّيه بناءً مستحدَثاً، لا تخضع في ذلك لغير مرجعيّاتها الثابتة، ولا تطرح إلّا ما يخرج عن غاياتها وأهدافها. الطارفُ عندها في منزلة التالد، والقريبُ الميسور تناولُه مثل البعيد العسير الوصول إليه، والعجيبُ والغريب لا فرقَ بينهما وبين المعهود والمألوف، ما دام هذا أو ذاك دون ميزٍ ما يساعد على فهم أفضل يحقّق به الإنسان ذاته متحرِّراً من كلّ محظور، وما دام يجلب منفعة ويحسّن تنظيماً، ويفيد متعة ذهنيّة أو حسّيّة، حتى اعتَبرَتْ أنّها أولى بما ينسجم مع مقاييسها من أصحابه وممّن ابتدعوه وابتكروه، أو قُلْ إنّها تبنّتهم على بعد الشقّة وتقادم الزمن وحسبَتهم من أعوانها ورجالها.

من هذا المنطلق وعلى هذا الأساس لا يجوز لنا فقط، بل يجب علينا أن نعود إلى أبي حَيّان التوحيديّ لنبحث في آثاره عمّا يستجيبُ لتطلّعاتنا، ويتناسب مع حاجاتنا المعرفية، ويتلاءم مع قِيَمنا الراهنة، لا باعتبار أنّ آراءه كلّها صائبة، أو أنّ مواقفه ما زالت على علّاتها صالحة، بل من حيث إنّه مفكّر وأديب فذّ ومثقّف ملمّ بمعارف عصره، عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وأوج عظمتها. فمن المتوقَّع أن نعثر عنده على نفائس لم يُبلِها الدهر ولا أتى عليها تعاقبُ الأيام، هي من قبيل ما يمكن أن يمدّنا به هذا الرأي أو ذاك وهذا الفصل أو ذاك من حكمة بوذا وكونفوشيوس، أو من فلسفة سُقراط وأفلاطون وأرسطو، أو من ناموس موسى وبشارة عيسى ورسالة أحمد، أو من ملاحم يونان وأشعار العرب والفرس وآدابهم، فضلاً عمّا يمكن أن نستفيده من آثار أعلام النهضة الأوروبية من أمثال إيرزم ولوثر وديكارت وغاليلي ونيوتن وكوبرنيك واسبينوزا، ورجال عصر الأنوار كفولتير وروسّو وكندوسيه، ومن آراء المفكّرين الذين طبعوا الفكر الحديث كهيغل وكانط ونيتشه وماركس وداروين وفرويد. فما من باحث يُعتدّ به في عصرنا إلّا وهو متشبّع بآثار هؤلاء جميعاً أو جُلّهم، وما من أحد يُشهد له بالتبريز في ميدانه إلّا ولَهُ، إلى جانب تمكّنه من ثقافته الفنية الدقيقة وقدرته على الاختراع والاستنباط والإضافة، إلمام حسَن بشتّى فنون المعرفة القديمة والحديثة، لا يدفعه الاشتغال بالهندسة إلى إهمال التاريخ، أو بالطبّ إلى احتقار علم الاجتماع، أو بعلم النفس إلى الجهل بالديانات والمعتقدات، أو بعلم الحياة إلى التغاضي عن النظريات الاقتصادية، أو بالفنّ والأدب إلى

التنكّب عن الرياضيّات، وهلمّ جرًّا. بل لسنا مُغالين إذا قرّرنا أنّ كلّ النظريات السائدة في عصرنا قائمةٌ في شتّى الميادين على مقارنة واعية بين مختلف مجالات المعرفة، بما فيها القديمة الموروثة، وأنّها عبارة عن تأليف بين عناصرها يسنده الاختبار والتجربة، وعن صهر لمكوّناتها دونما تقيّد بصُوَرها التقليدية.

علينا إذن، والحال ما وصفنا، أن لا نتحرّج أدنى الحرج من العودة إلى أبي حيّان. فانخراطنا في الحداثة يوفّر لنا الميزانَ الذي به نزنُ مدى حداثة إنتاج الأعلام من أسلافنا، ويعصمنا من الوقوع في التمجيد المطلَق تعويضاً عن خواء الحاضر، أو التحقير المطّرد نتيجة الانبهار بالآخر والاستلاب العقيم، كما يفرض علينا إزاحة الغبار عن روائع تراثنا وتَجْليتها، إذ لا مَطمَع في أن ينهض بهذا العمل غيرُنا أو يحلّ محلّنا إزاءه. بهذا ندعم الكونيّة فينا وفي غيرنا دون التنكّر لخصوصيّتنا والذوبان في الآخرين.

وإنّ من حقّ أبي حيّان علينا أن نَدْرُس جملة ما وصلَنا من كُتُبه ورسائله، فليس "إمتاعه" مثلاً بأقلّ شأناً من "بصائره"، ولا "إشاراته" بأهون خطراً من "هوامله"، على ما بينها من اختلاف وائتلاف في الشكل والأسلوب، ومن تنافُرٍ وتكامُلٍ في المحتوى والموضوع. ولكنّ ضِيْق المجال لا يسمح لنا بهذا المسح الشامل الكفيل وحده بإنصاف الرجل وتقييم آثاره تقييماً يُبرز عطاءه الحقّ في غير ما تشويه ولا تضخيم. وحسبنا أن نعتمدَ في هذه المقاربة السريعة كتاباً من كتبه لم ينل في نظرنا ما هو جدير به من الدرس العميق والفحص المتأني، هو "المقابسات"، نختبر من خلاله حداثته، ونبحث في غضونه عمّا يستحقّ البقاء والخلود.

ومن الغريب أنّ التوحيدي نفسه كان يرتضي هذا المنهج في تناول المقابسات، بل كان يحثّ قارئه حثًّا عليه. أصغِ إليه يقول في آخر المقابسة الثلاثين[1]: "وهذا كما تسمع، وما أزيدك استبصاراً وتعجّباً منه واستغراباً له، وهو نمط ما سمعته من صنف من أصناف الناس. فإن سَرَّك فاستفده، وإن سقط عليك فدعه لأهله، فلست العيار على هذا الخلق"[2]. ويقول في أوّل المقابسة الحادية والتسعين: "قد مرّت في هذه المقابسة التي تقدّمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لي من جميعها إلا حظّ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنتُ قد استنفدت الطاقة في تنقيتها وتوخّي الحقّ فيها بزيادة يسيرة لا تصحّ إلا بها، أو نقص خفيّ لا يبالَى به. وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقك، وتدع عليّ ما بار عليك"[3]. فما أبعدنا في هذا الموقف عن الوثوقية الطاغية في عصور الانغلاق والاستبداد بالرأي، حين تُقدَّم كلّ فكرة مهما كانت سخيفة على أنّها عينُ الحقّ وغايةُ الصواب، لمجرّد أن أتى بها شيخ من الشيوخ، أو رُويت عن المتقدّمين، فأكسَبها الزمن قداسةً تمنع من إعادة النظر فيها وتمحيصها.

ولعلّ التوحيدي لم يدْعُ قارئه إلى هذه الحرية في الاختيار إلا لأنّه هو نفسه قد تخلّص من سلطان الماضي وربقة التقليد، فلم يكن حجابُ المعاصرة يحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام

(1) نعتمد الطبعة التي حقّقها محمد توفيق حسن، ط2، بيروت، دار الآداب، 1989، وعليها نُحيل.
(2) **المقابسات**، ص129.
(3) **المقابسات**، ص282.

عصره، كما كان هذا شأن الكثيرين ممّن كان الحقّ والصواب مقصورَين عندهم على ما قاله السابقون، واكتفوا بالحفظ والرواية، وإن هم جاوزوهما فإلى الشرح والتعليق أو الاختصار والتوفيق. لقد كان يشعر بأنّ معاصريه جديرون بأن تدوَّن آراؤهم وتُعتبَر على قدم المساواة مع آراء القدماء، فيقول: "ولولا أنّي خلعتُ الحياء خلعاً، وتصدّيت للّوم تصدّياً في تحرير هذا الكلام [...] لكان ذلك كلّه نسياً منسيًّا في جملة ما نُسي ومغموراً في غِمار ما جُهِل وفائتاً في عرض ما فات"[4]. ويقول كذلك مُنافِحاً عن معاصريه: "وإذا كنتُ في جميع ذلك راوية عن أعلام عصري وسادة زماني، فأنا أفدي أعراضهم بعِرضي، وأقي أنفسهم بنفسي، وأناضلُ دونهم بلساني وقلمي ونظمي ونثري، وأرجو أن لا يُخرجني الجزع عند التصميم، وضيق العطن عند الخصام، إلى مفارقة الأدب، وإلى ما يقبح من الأحدوثة"[5]. فلا نستغرب ذلك النفَس الغنائيّ الذي يستعمله للتعبير عن حنينه إلى ما كان يدور في مجالسهم حين يقول: "فسقى

(4) **المقابسات**، ص75.

(5) المقابسة 91، ص283. والملاحظ أنّ التوحيديّ ذكر عدداً من هؤلاء الأعلام في المقابسة الثانية: أبا سليمان السجستاني، وأبا زكرياء الصيمري، وأبا الفتح النوشجاني، وأبا محمد العروضي، والمقدسي، والقومسي، وغلام زحل. "وكلّ واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة. وهم أحياء بعد"، ص58. وذكر في ثنايا المقابسات الأخرى عدداً آخر، منهم: أبو العباس البخاري، وثابت بن قرّة، وأبو الخير اليهودي، وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي، وأبو الحسن العامري، وأبو علي عيسى بن زرعة، وعيسى بن علي بن عيسى، وأبو إسحاق النصيبي، وأبو زكرياء يحيى بن عدي. ارجع إلى فهرس الأعلام في آخر **المقابسات**، إلا أن أرقام الصفحات التي تحيل عليها يشوبها خطأ كثير.

اللّه تلك الساعات التي كانت تتضمّن هذه الراحات. انظرْ إلى بقاياها المرسومة بالخطّ، المدوّنة بالقلم، المحكيّة باللفظ. والله إنّ مساريها في النفس والعقل والروح كانت تُنسي كلّ حال مشهودة وتُعلي عن كل غاية محدودة"[(6)].

ورُبّ معترضٍ لا يرى في قول أبي حيّان سوى نفثة أديب يطغَى لفظه على معناه، وينساق وراء العبارة الجميلة، فيبالغ في التأنّق والتزويق دون اهتمام بالغرض، إلا أنّ الشواهد من المقابسات عديدة تُثبت كلّها وعي التوحيدي بخطر الآراء التي يدوّنها. انظرْ هذه الشروط التي يعدّدها لِمَن أراد أن يفهم بعض القضايا المطروحة في قوله: "إذا أنعم النظر ونشط للإصغاء وصمد نحو الفائدة بغير متابعة الهوى وإيثار التعصّب"[(7)]، وتأكيده أنّ "مِن حقّ العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة أن يُتَحمّل كل مشقّ دونها، ويُصبَر على كلّ شديد في اقتنائها وتحصيلها"[(8)] تُدرِكْ حينئذ خطر ما أورده على لسان ابن سوّار: "الحقّ لا يصير حقًّا بكثرة معتقِديه، ولا يصير باطلاً بِقلّة منتحليه، ولكن قد يُظَنّ بالرأي الذي قد سَبق إليه الاتّفاق من جلّة الناس وأفاضلهم أنّه أولى بالتقديم والإيثار"[(9)]. فتخلّصَ هو من هذا الظنّ الكاذب، ولم يُجارِ مَنْ يؤثرون الرأي لمجرّد أن "سبق إليه الاتّفاق من جلّة الناس"، ومَن يعتبرون على غرار ابن قتيبة أنّ "التقليد أربح لك"[(10)].

(6) المقابسة 55، ص190.

(7) المقابسة 6، ص64.

(8) المقابسة 2، ص58.

(9) المقابسة 17، ص99.

(10) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، المصدر المذكور، ص45.

ورُبّ معترضٍ ثانٍ لا يرى في ما يقوله التوحيديّ سوى مبادئ عامّة ونظريّات غير مشفوعة بالتطبيق، فكان من الضروريّ إبراز ما في المقابسات من جُرأة على اقتحام أكثر المواضيع رسوخاً في الاعتقاد بالنقد والتقليب والتمحيص والتفكيك، فيحمل قارئه حملاً على إعادة النظر في الجاهز من الآراء والموروث من الأفكار. فإنّما في جرأته هذه بالذات تكمن حداثته، وفي تبنّيه لهذا الموقف سرّ خلوده، بقطع النظر عن النتائج التي أدّاه إليها بحثه، والحلول التي ارتآها لتلك المشاكل التي كانت وما تزال شائكةً، بل مُحرقة.

من هذه القضايا ما استقرّ في النفوس من استبشاع الانتحار مع تحريم كل الشرائع له. وبالرغم من أنّ التوحيديّ فصّل القول في الردّ على من انتصر له واستحسنه، متجنّباً النزعة الأخلاقوية الضيّقة، فإنّ إثباته بكلّ أمانة رأي "العاذر" للمنتحر لا يخلو من شجاعة هي عند بعضهم من قبيل الاستفزاز، قال: "شاهدنا في هذه الأيّام شيخاً من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتدّ نفور الناس منه ومَقتُ معارفه له. فلما توالى هذا عليه دخل يوماً منزله ومدّ حبلاً إلى سقف البيت واختنق به، ففاتت نفسه في ذلك. فلما عرَفنا حاله فزعنا وتوجّعنا وتناقلنا حديثه وتصرّفنا. فقال بعض الحاضرين: للّه درّه! لقد عمِلَ عمَل الرجال، نِعمَ ما أتاه واختاره، هذا يدلّ على مرارة النفس وكبر الهمّة، لقد خلّص نفسه من شقاء كان طال به، وحالٍ كان ممقوتاً فيه، مهجوراً من أجله، مع فاقةٍ شديدةٍ، وإضاقة متّصلة، ووجه كلّما أَمّه أعرض عنه، وباب كلّما قصَده أُغلِق دونه، وصديق إذا سأله اعتلّ عليه"(11).

(11) المقابسة 46، ص164-165.

ومنها كذلك إيراده للسؤال التالي في شأن المعاد: "هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد والمنقلَب اصطلاحاً منهم ومن أكابرهم ودُهاتهم وعقلائهم في بدء الدهر وسالف الزمان، ثم ألِفَ الناس ذلك وهَفَوا بنشره ولهجوا بذكره، مع تأكيد الشرائع له وتأييد الكُتب الناطقة به؟"[12]، إذ لا يخفى أنّ التساؤل عن إمكانية أن يكون هذا العنصر الرئيسي من عناصر الإيمان من باب ما اصطُلح عليه وأيّدته الشرائع، من شأنه أن يَصدم الطريقة التي يُثبَت بها البعث عادة، ويُستَدلّ بها على صحّته. ولقد كان التوحيديّ في قضية الانتحار كما في قضية المعاد مسانِداً للرأي السائد، وإن بوجهٍ غير الوجه المألوف، وبحُجَج مغايرة لما اعتاد القوم سماعه، فكانت قيمة موقفه في النبش عن غير المفكَّر فيه، وأخذ الاعتراض على الراسخ من الآراء مأخذ الجدّ. كيف لا وهو الذي توجّه إلى قرّائه في أكثر من مناسبة بهذه النصيحة الثمينة: "تأيّدوا وتثبّتوا، فليس التسرّع بالإنكار من أخلاق بُغاة الخير وسجايا طالبي الحقّ"[13].

ولكنّه، في مناسباتٍ أخرى، لم يتردّد لا في إثبات الاعتراض الصريح فحسب، بل كذلك في الدفاع عن خلاف ما راج من معتقدات. يبدو هذا جليًّا، على سبيل المثال، في شأن النعيم المادّي في الجنّة، إذ أورد في المقابسة الخامسة والثلاثين قول أبي إسحاق النصيبي: "ما أعجب أمرَ أهلِ الجنّة! [...] لأنهم يبقون

(12) المقابسة 98، ص334.
(13) المقابسة 106، ص355.

هنـاك لا عـمـل لـهـم إلّا الأكـل والـشـرب والـنـكـاح. أمَـا تـضـيـق صدورهم! أمَا يملّون! أمَا يكلّون! أمَا يربَؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي هي مُشاكِلة لأحوال البهيمة! أمَا يأنفون! أمَا يضجرون!"، ثم أتبعه بجواب أبي سليمان أنّه "إنما غلب عليه هذا التعجّب من جهة الحسّ [...] لأنّه قد صحّ أنّ شأن الحسّ أن يُورث الملال والكلال [...] وليس كذلك الأمر في المعاد إذا فُرض من جهة العقل، لأنّ العقل لا يعتريه المللُ ولا تصيبه الكلفةُ ولا يمسّه اللغوب ولا يناله الصمت ولا يتحيّفه الضجر [...] فكيف إذا كان منقَلَبُه إلى عالمه الصرف الذي لا حيلولة له ولا تغيّر، وهو الوجود المحض والأمر الصرف"(14). ومعنى هذا بعبارة أخرى أنّ النعيم الأخروي إن تُصُوّر "من جهة الحسّ" يؤدّي فعلاً إلى "هذه الحال الخسيسة التي هي مُشاكلة لأحوال البهيمة"، ولهذا يتعيّن تصوّره "من جهة العقل" فيكون منقلباً إلى "عالَمه الصرف"، ولا مجال إذ ذاك للحديث عن الأكل والشرب والنكاح بالمعنى المادّي المتبادر. إنّنا هنا بإزاء تأويل يجعل من نعيم الجنة نعيماً عقليًّا بحتاً، ومتعة مجرّدة من شوائب المحسوسات. ولسنا في حاجة إلى التنبيه إلى مناقضة هذا التأويل للتصوّر العامّي المستمَدّ من ظاهر العديد من الآيات القرآنية، ومعارضته للعقيدة السُنّيّة المتشبّثة بهذه القراءة الظاهريّة. ونسجّل بالخصوص أنّ أبا حيّان لم يُوارِ ولم يعتِّم وهو يروي سُخرية النصيبي اللاذعة بلفظها، كما احتفظ بشفافية جواب أبي سليمان المؤيِّد من حيث كان مخالِفاً،

(14) المقابسة 35، ص136-137.

والمدغّم من حيث بدا غير موافق. لم يستعمل التوحيديّ التقيّة على النحو الذي كان يذهب إليه كلّ مَن كان لا يرى رأي الجماعة، ولا اعتبَر أنّ تأويل أستاذه ينبغي أن يبقى في باب "المضنون به على غير أهله"، فيكونَ مكرِّساً لمقولةٍ طالما عانى منها الفكر العربي والفكر الإسلامي عموماً في تاريخه، وتقوم على تقسيم الناس إلى عامّة تُخاطَب على قدر عقولها ليس لها إلّا واجب الاستفتاء من العلماء، وإلى خاصّة يَؤول إليها بتفويض إلٰهي تحديد ما يتعيّن قبوله أو طرحه من آراء، وإنجازه أو ترْكه من أفعال، رغم علمه بأنّ كتابه سيُتداول لا محالة، وسيقع بين أيدي أصناف من القرّاء لا يحول دون تعدّدهم سوى شيوعِ الأميّة في عصره.

وحريّ بنا أن نلاحظ في هذا الصدد أنّ الغزالي بعد التوحيديّ بما يقرب من قرن سيُغلق باب النقاش في هذه المسألة، مستعملاً سلاح التكفير الرهيب، فلن تقوم بعده للتفكير الفلسفي الحرّ قائمةٌ في المشرق الإسلامي، ولن يتصدّى له سوى ابن رشد في المغرب، مُبرزاً قصور فهمه لمقاصد الفلاسفة، ومتمسّكاً بالبحث عن الحقيقة في غير ما يقرّره نُفاة العقل ودُعاة التقليد. فلا غرو أن يلتقي أبو حيان وفيلسوف قُرطبة كذلك في مسألة أخرى كفّر فيها الغزالي الفلاسفة، وهي مسألة قِدَم العالَم. يقول التوحيديّ: "إنّما عَرَض الاختلاف بين الناظرين في العالَم، أقديم هو أم مُحدَث، لأمر لطيف، وذلك أنّ الناظر إلى المركز وجد الشيء الكائن ثمّ وجد الشيء الفاسد، فحَكَم أنّ الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه، قِدَم بالزمان وحدوث أيضاً بالزمان، فرأى أنّ الحكم بأنّه مُحدَث واجب. والناظر في الأجرام العلويّة وجد ما لا يكون وما

لا يفسد ولا يعتريه دثور، فحكم بأنّه قديم. فكان النظَران صحيحَين من الجهتين المختلفتين"[15].

ومن الواضح أنّ هذا الموقف، رغم ما فيه من محاولة توفيق واضحة بين المعطى الإيماني والمعطى العقلي، من شأنه أن يُثير حفيظةَ القائمين على المؤسّسة الدينيّة، مثلما من شأن الحديث عن انتفاء الفروق بين النبيّ وغيره من البشر، فيما عدا "الحال التي رُشّح لها ووُشّح بها وجُعِل سفيراً إلى الخلق من أجلها"[16]، أن يجد معارَضة من كلّ الذين اعتبروا أنّ أفعال النبيّ وأقواله وإقراراته خارجَ نطاق تبليغ الرسالة سُنّةٌ مُلزِمة، بقطع النظر عن تغيّر الظروف وتبدّل الأحوال. فقرّر أوّلاً أنّ "الكهانة قوّة إلٰهية"، وأنّ "مجال

(15) المقابسة 93، ص301. وقارن بما يقوله ابن رشد: "لكنّ إطلاق اسم الحدوث على العالَم كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدَث. وإنما يُتصوّر القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر... ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمّى العالَم قديماً، والله تعالى قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علّة له". ويقول كذلك مؤكداً الفكرة نفسها: "أمّا إن كان العالم قديماً بذاته، وموجوداً لا من حيث هو متحرك، لأن كلّ حركة مؤلّفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلاً. وأمّا إن كان قديماً بمعنى أنّه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحقّ باسم الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم مُحْدَث لله تعالى، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وإنما سَمَّت الحكماء العالم قديماً تحفّظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم"، **تهافت التهافت**، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1388/ 1968، ص222، وص275 ـ 276.

(16) المقابسة 50، ص175.

النبوّة بيّن أثناء هذه القوّة بالترقّي والتحدّر"[17]، ثم بيّن أنّ "الشخص المخصوص بهذه القوّة عَلِيٌّ الدرجة بها، رفيع المكان معها، ما دام يُخبر بها وعنها، ولا يمزجها بغيرها. فإنّه حينئذٍ يُنبئ عن أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام. فأمّا إذا عاد إلينا مفارِقاً الاقتباس، داخلاً في عادة ذوي الإحساس، فهو كواحد مِن ضُربائه ولِداته، إن أصاب فبيقظته، وإن أخطأ فبفطرته، لأنّه في مسلك غيره من البشر، ومسلول من الطين، ذو طبائع أربع متعاندة وعناصر متشابكة، لا فرق بينه وبين غيره البتّة"[18]، وذلك بعد أن كان الجواب عن السؤال التالي: "هلّا يُحَلّى شخص بقوّة النبوّة من غير أن يُستسفَر بها ويعرَّض للخلق من أجلها؟" بالإيجاب: "قال: نعم، لا مانع من ذلك. ولولا هذه القوّة التي تُشيع على حدودها ومراتبها في أشخاص العلماء والبَرَرة، ما كان يصحّ حدس، ولا تصدق نفس، ولا يتحقّق ظنّ، ولا يتوضّح وهْم"[19]. ولعلّك لاحظتَ أنّه حين حدّد وظيفة النبوّة جعلها إنباءً عن "أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام"، ولم يُبالِ بالوظيفة التشريعية التي استأثرت بنصيب الأسد في اهتمامات المسلمين منذ أن غلب هاجس التنظيم الاجتماعي المباشر الذي تكفّل به الفقه ما سواه من الاعتبارات، وتقدّمت مقتضياتُ تبرير المؤسّسات المجتمعيّة المتطلباتِ الروحيةَ والفكرية والأخلاقية في الدين.

(17) المقابسة نفسها، ص173 ـ 174.
(18) المقابسة نفسها، ص178-179.
(19) المقابسة نفسها، ص175.

إنّ التوحيديّ، ومن ورائه كامل المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، كان يدافعُ عن منهج في النظر مخالف للمنهج الذي سطّرته المدرسة الكلامية برمّتها، حتّى أضحى في عداد المسلّمات التي لا يرقى إليها الشكّ. كانت الجهود مركّزة على تسييج المعرفة، وحصر مَواطن الخلاف فيما لا قيمة له ولا خطر فيه، وكان هو وأمثاله يسعَون إلى كسر هذه الحدود وتجاوزها. مِن هنا كانت حملته الشديدة على الكلام والمتكلّمين، ومن هنا كان طعْنه العنيف فيه وفيهم. يقول في إحدى مقابساته: "ولعمري مَن طلب طمأنينة النفس ويقين القلب ونعمة البال بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء، حلّ به البلاء وأحاط به الشقاء. والكلامُ كلّه جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخاتلة وتورية، وقشر بلا لبّ، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر. والمبتدئ فيه سفيه، والمتوسّط شاكّ، والحاذق فيهم متّهَم. وفي الجملة آفته عظيمة وفائدته قليلة"[20]. فلا عجب أن نراه حين يتناول بعض المسائل التي هي من جوهر علم الكلام لا يرتضي مذهب الجبريّة ولا مذهب القدريّة، ولا يسعى إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى غير زاويتهم، فيقول مثلاً: "قد صحّ بالبرهان أنّ فعل اللّه تقدّس وعلا ليس باضطرار لأنّ هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا القول، وليس باختيار أيضاً لأنّ في الاختيار معنى قويًّا من الانفعال. وهذا مسلّم عند من ألِف شيئاً من الفلسفة

(20) المقابسة 35، ص136. وقارن بالمقابسة 48، ص169-171 في الفرق بين طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة.

وشدا بعض علم الأوائل". ثم يضيف: "فقد بان أنّ قولنا يفعل ولا يفعل وفاعل وغير فاعل كلمات مطلقة على حدّ المجاز والعادة"[21]. ويقول في مقابسة أخرى: "ولا ينبغي أيضاً أن يُطلَق على الباري تعالى موجود [...] لأنّ الموجود مقتضٍ للواجد لا محالة، فالرباط قائم والتعلّق بيّن. واللّه تعالى يجلّ عن هذه الرتبة لأنه لا واجد له..."[22]. فكان حرصه على التنزيه فوق حرص المتكلّمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم، وهو الذي دعا منذ مقدّمة المقابسات إلى "عبادة بريئة من الرياء خالصة باليقين"[23].

وليس من العسير تبيّن أسباب التجافي بين التوحيديّ والمفكّرين الذين دوّن آراءهم في المقابسات من جهة، والمتكلّمين وعلماء الدين عموماً من جهة ثانية. إنّها تعود في المرتبة الأولى إلى اختلاف في المرجعية المعرفية والفكرية، وإلى إيمان بأفضلية المقاربة الفلسفية في طرح المشاكل المشتركة بين الدين والفلسفة. فرغم تأكيده: "هل الحكمة إلا مؤكّدة للديانة، وهل الديانة إلا متمّمة للحكمة"[24]، فإنّ الفلسفة عنده "علم العلوم وصناعة الصناعات، لا تعطيك في موضع الشكّ اليقين، ولا في موضع الظنّ العلم، ولكنّها تعطيك في كل شيء ما هو خاصّته وحقيقته، إن شكًّا فشكًّا وإن يقيناً فيقيناً"[25]. ومن هنا "لم يَصفُ التوحيد في

(21) المقابسة 10، ص90 و92. وقارن بالمقابسة 29، ص123.
(22) المقابسة 30، ص128.
(23) المقابسات، ص53.
(24) المقابسة 39، ص142.
(25) المقابسة 41، ص146.

الشريعة من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك في الفلسفة"، لأنّ "الكلام الذي يُراد به استصلاحُ العامّة واستجماع الكافة لا بدّ من أن يكون مرّة مبسوطاً، ومرّة موجزاً، ومرّة مستقصى الإيضاح والإفصاح، ومرّة مجموعاً بالرمز والتعريض، ومرّة مرسلاً على الكناية والمثل، ومرّة مقيّداً بالحُجج والعلل. . . فبالواجب كان جميع ما يحويه الشرع من هذا الضرب ليجد الخاصّيّ فيه إشارة تشفيه، والعامّيّ عبارة تكفيه"[26].

نعم! إنّ أبا حيّان يكرّس في هذا الصدد التمييز المتأصّل في عصره بين الخاصّة والعامّة، وقد يبدو أنّه من جنس التمييز الذي نجده عند علماء الدين أو عند المتصوّفة، ولكن شتّان بين موقفه وموقفهم. فالحكمة عنده مرتبة يصلها الإنسان بسعيه وجدّه في الطلب، ولا مكان فيها للإقصاء والتكفير اللذَين يلجأ إليهما رجالُ الدين لإسكات أيّ صوت مخالف، ناعتين إيّاه بالزندقة والإلحاد، ومصنّفين له ضمن أهل الأهواء والبدع، بل يصل بهم الأمر إلى إباحة دمه وإلى الاستنجاد بالسلطان عليه. كما أنّه موقفٌ مُباين لطرح الصوفيّة العقل بالكلّية، وتعلّقهم بالأوهام. جاء في المقابسة الخامسة والتسعين: "رويتُ لأبي سليمان يوماً كلاماً لبعض الصوفية، فلم يفكه له ولم يهشّ عنده وقال: لو قلت أنا في هذه الطريقة شيئاً لقلت: الحواسّ مهالك، والأوهام مسالك، والعقول ممالك [. . .] الحواسّ مَضلّة، والأوهام مزلّة، والعقول مدلّة. فمَن اهتدى في الأوّل وثبت في الثاني أدرك في الثالث، ومن أدرك في

(26) المقابسة 63، ص217-218.

الثالث فقد أفلح. ومن ضلّ في الأوّل وزلّ في الثاني وخاب في الثالث فهو من الهمج"(27). أي أنّه بعبارة أخرى تمييز يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي، ولكنّه يخلو من التعصّب ومن الهروب أمام المعضلات التي تعترض حياة الإنسان في آنٍ. وهو نابع من تمثّل لدور العقل تكرَّر الحديث عنه في المقابسات في مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة.

وإنّ بعض الفقرات التي خصّصها التوحيديّ لتمجيد العقل لَتُذكّر بتمجيد الجاحظ للكتاب، وكأنّها صيحة لإنقاذ مهدَّد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداءُ من كلّ جانب فيقول في مقابسة: "إنّ العقل حاكم عفيف، وقاضٍ عدل، وصديق مشفق، ووالد حدب، وجار محسن، وشريك ناصح، وهادٍ صدوق، وصاحب مؤنس، وخطيب محقّق، ومنادٍ مبلّغ، ومنهاج مفهم، ومحدّث مطرب، وجليس فَكِه، ونور شائع، وضياء ساطع، وقول فصل، وركن وثيق، وجوهر شريف، وطود منيف، ونقطة متّصلة، وذات مقدّسة، وخير محض، وجود بحت"(28). ويقول في أخرى: "العقل الذي هو خليفة الله تعالى في هذا العالم يجول في هذه المضايق، ويفتح هذه المغالق، ويدفع هذه الموانع والعوائق"(29). ويسجّل في نفس الغرض قول عيسى بن علي بن عيسى: "لو أنّ الأوّلين اجتمعوا في صعيد واحد وأُعير كل واحد قوّة الباقين، ثمّ مجّدوا العقل مطنبين مسهبين، ووصفوا شعاعه ونوره وشرفه وبهاءه

(27) المقابسة 95، ص309.
(28) المقابسة 99، ص338.
(29) المقابسة 20، ص106.

ونبله وكماله وبهجته وجماله وزينته وفِعَاله، لَمَا بلغوا منه حدًّا، ولا استوعبوا من ذلك جزءاً. انظر إلى من فقده ولم يوهب له شيء منه كيف يُخذل ويعادَى ويُسترذَل ويُهرَب منه ويَستوحِش من قربه وكلامه حتى ولده!"[30] ومن الطبيعي إذن أن يتبنّى جواب ابن زرعة حين سُئل: "ما معنى قولنا العقل يحرّم كيت وكيت، والعقل يطلق كيت وكيت؟" فقال: "معنى ذلك استحسانه الحسَن واستقباحه القبيح [...] فلهذا ما كان للعقل تحريم وتحليل وحظر وإباحة ومنع وإجازة وكفّ وحثّ وإطلاق وقيد وحبس وبعث، لا على ما يظنّه من لا خبرة له بالحقائق ولا استجابة له لداعي الرشد"[31]، وأن يُورد تلك القولة العجيبة التي صدّر بها محمود المسعدي بعض أعماله[32]: "اعلم أنّ اليقظة التي لنا بالحسّ هي النوم، والحلم الذي لنا بالعقل هو اليقظة"[33].

وتندرجُ في نفس هذا النطاق معارضته حصر العقل في معنى العِقال الذي اشتُقّ منه، فقال: "هذا كلام ملفّق، ومعنى دنس، ودعوى متهافتة. إنّما يدلّ الاشتقاق من الكلمة على جهةٍ واحدةٍ في المطلوب المتنازع، لأنه مأخوذ من تركيب الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع. أترانا إذا نطقنا بلغة أخرى كالروميّة والهنديّة بمعنى العقل أكنّا نريد به معنى العقال؟ لا واللّه! بل هذا المعنى مأخوذ أيضاً من صفاته، ومذكور في غرض ما يُنعت به، لأنّ العقل

(30) المقابسة 54، ص182-183.
(31) المقابسة 38، ص140-141.
(32) محمود المسعدي، **المسافر**، في السدّ، تونس، شركة النشر لشمال إفريقيا، 1375/ 1955، ص190.
(33) المقابسة 26، ص120.

يَعْقِل أي يمنع ويحبس، وهو أيضاً يُبيح ويطلق ويسرّح ويفرّع، ولكن في حال دون حال، وأمر دون أمر، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان. . "[34] فهذا كلام بعيد الغور يدلّ على منزع كونيّ صريح ينبذ التقوقع داخل حدود اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، ويعلن عمّا توصّل إليه ميرسيا إيلياد (Mircea Eliade) في عصرنا بعد دراسة آراء مختلف الشعوب ومعتقداتها من أنّ المفاهيم الحضارية ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنّها تكتسِب بالاستعمال أبعاداً لا صلة بها بجذورها اللغوية[35]. وحسبك أن تنظر في العبارات المتداولة على ألسنة الناس من أمثال الهاتف والقطار لترى صحّة ما ذهب إليه التوحيديّ، وأنّها تثير في الأذهان معاني فقدت كلّ علاقة بالجنّ والإبل وما شاكلها. فأحرى بالعقل أن يتمرّد على العِقال الذي يريد بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو حريّ بالمنطق أن يكون "مقصوراً على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل كانوا وبأيّ لغة أبانوا "[36].

إنّ إيمان أبي حيّان بخطر العقل وبدوره في الوصول إلى الحقّ وإلى الخير إنّما هو إيمان بالإنسان وبقدراته الذاتية، وهو أساسُ النزعة الإنسويّة التي ميّزته هو وثلّة من مفكّري القرن الرابع/

(34) المقابسة 106، ص371.

(35) M. Eliade, *Le yoga*, Paris, 1977, p.5. وقارن بما قاله محمد أركون في مقاله «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?» ضمن كتاب M. Arkoun et al., *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris, J. A., 1978، ص1-24، والنقاش الملحق به، ص25-60.

(36) المقابسة 22، ص110.

العاشر[37]. فتأمّل قوله: "إنّ الحقّ معرض لك، بل نازل عليك، بل حاضر عندك، بل متحكّك بك، بل موجود فيك. وإنما تُؤتَى مِن جفائك في الطلب، وسوء العناية في التحرّي، لا مِن تواري الحقّ عنك، ولا اشتباهه عليك"[38]. ثمّ تأمّل هذه الاستعارة التي يستعملها لبيان قدرات الإنسان: "أنت سماء وفيك كواكب تزهر، وأرض وفيك بحور تزخر، وهواء وفيك رياح تهبّ، وجبل وفيك عيون تنبع"[39] يتّضح لك السرّ في إيلائه الإنسان منزلة رفيعة منذ المقابسة الأولى حين خاطبه بقوله: "فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحسّ وتعقل، فقد أُرِدتَ لحال نفيسة، ودُعيت إلى غاية شريفة، وهُيِّئت لدرجة رفيعة، وحُلّيت بحلية رائعة، ونُوجِيت بكلمة جامعة، ونُودِيت من ناحية قريبة"[40].

ولسنا في حاجةٍ إلى التأكيد على أنّ من يبوّئ الإنسان هذه المكانة لا يمكن أن يكون إلّا متفائلاً بالمستقبل، بعيداً عن أولئك الذين يعتقدون أنّ الأمور ما انفكّت تتدهور، وأنّ العالَم يسير القهقرى، فجعلوا مَثَلهم الأعلى وراءهم لا أمامهم، وخلقوا في وهمهم عصراً ذهبيًّا ولّى بدون رجعة، بقُوا يحنّون إليه ولا ينتظرون كلّما ابتعدوا عنه إلّا مزيداً من الفساد. فالتوحيديّ ونظراؤه، على نقيض النزعة السلفيّة التي رفع لواءها أصحابُ الحديث ومن لفّ

(37) انظر في هذا المجال أطروحة محمد أركون: M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVè/Xè siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970.

(38) المقابسة 20، ص106–107.

(39) المقابسة 62، ص215.

(40) المقابسة 1، ص57.

لفَهم، والتي ما كان لها أن تولّد سوى التعصّب والانغلاق، وسوء الظنّ بما هو آتٍ[41]. ولنا في جواب أبي سليمان عن سؤال التوحيديّ: "هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟" خير دليل على أنّ ما سجّله أبو حيّان مطابِق للروح الموضوعية التي فرضتها الحداثة، ومعبّر عن الإيمان بإمكانات الإنسان، وبأنّ المستقبل سيكون أحسن من الماضي والحاضر، أي معبّر بطريقته الخاصة عن الإيمان بالتقدّم الذي هو كذلك من علامات الحداثة. قال أبو سليمان في جوابه: "هذا لا يَبين لنا إلا بأن نتكلّم بجميع اللغات على مهارة وحذق، ثمّ نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتي على آخرها وأقصاها، حتى نحكم حكماً بريئاً من الهوى والتقليد والعصبيّة والمنشَإ. وهذا لا يطمع فيه إلا ذو عاهة". ثمّ ختم إجابته بقوله: "ولعلّ الدَور بعد الدَور، والكور بعد الكور، ينشئان هذا الذي نتمنّاه لقوم يكونون بعدنا، فإنّ العالَم منساق إلى الكمال، مشتاق إلى الجمال"[42].

قد يذهب الظنّ ببعضهم إلى أنّنا "نبني من الحَبّة قُبّة"، وإلى أنّ ما جاء في المقابسات من شذرات متناثرة وإشارات سريعة لا يكفي للجزم بحداثة صاحبها. كَلّا، إنّما هي شواهد سُقْنَاها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لها ما يعضدها في العديد من المَواطن. وهي، مجتمعةً، تكوّن هذه الرؤية التي لا نملك إزاءها إلا الإعجاب والتقدير. ومن عناصرها هذا التصنيف "لِما فيه الناس من

---

(41) ارجع في هذا الصدد إلى فصل "السلفية بين الأمس واليوم"، ضمن كتابنا **لَبِنات**، المرجع المذكور، ص35-51. **لَبِنات**، الجزء الأول، ص39-59.

(42) المقابسة 88، ص261-262.

السيرة، وما هم عليه من الاعتقاد" : "إذا لُحِظ استيلاء الطبيعة عليهم، وغلبة آثارها فيهم في الرأي والمعتقد والسيرة المؤثرة فأكثر ذلك باطل، لأنّ سلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب، والغريب ذليل. وإن لُحِظ حكم العقل، وما يجب به ويليق بجوهره، ويحسن مضافاً إليه، فأكثر ذلك حقّ، كان الملحوظ رأياً أو سيرة أو عادة أو خليقة"[43]، وهذا التفسير لمنشإ اختلاف الخلق في الرأي: "اعلم أنّ المذاهب والمقالات والنِّحَل والآراء وجميع ما اختلف الناس فيه وعليه كدائرة في العقل، فمتى فُرِض فيها قول وجُعِل مبدأ للأقوال انتُهي منه إلى آخر ما يمكن أن يقال"[44]. ولحتميّة هذا الاختلاف، فـ"للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة [...] ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس في حال من الأحوال ولا سبيل من السبل... فاختلاف الصوَر إنما نشأ من اختلاف المواد"[45]. أليس من شأن ذلك أن ينسف نسفاً مسعى الذين يرومون توحيد آراء الناس في نمط معيّن، وينظرون إلى كلّ اختلاف على أنّه من أسباب الفتنة والفرقة والوهن، عوض أن يروا فيه مصدر قوّة، ويعتبروا التنوّع شرطاً من شروطِ الثراء الفكريّ والمجتمعيّ، يجدر توجيهه نحو الخير ونحو الابتكار، لا كبته وتبديعه باسم إجماع زائف، والجريُ وراء سرابٍ لا أصل له في طبيعة الأشياء وقوانين الاجتماع الإنساني، ولا يمكن أن يولّد سوى الفقر الذهنيّ والنفاق القاتل.

(43) المقابسة 17، ص98-99.
(44) المقابسة 11، ص92.
(45) المقابسة نفسها، الصفحة نفسها.

إنّ أبا حيّان يمدّنا بدرس بليغ في التسامح من غير أن يلجأ إلى الوعظ المباشر، ويدعونا إلى تجنّب المفاضلات التي هي من أهمّ دعائم الاستبداد. فالناس عنده "في أصل جبلّتهم وبدء خلقهم وأوّل سنخهم قد افترقوا مجتمعين، واجتمعوا متفرّقين، واختلفوا مؤتلفين، وائتلفوا مختلفين، وأحساسهم متوقّدة، وظنونهم جوّالة، وعقولهم متفاوتة، وأذهانهم عاملة، وآراؤهم سانحة. وكلٌّ متفرّد بمزاج وشكل، وطباع وخلق، ونظر وفكر، وأصل وعرق، واختيار وإلف وعادة، وضراوة ونفرة، واستحسان واستقباح، وتوق ووقفة، وإقدام وجسارة، واعتراف وشهادة، وبهت ومكابرة..."[46]. وكما أنّ الزمان والمكان ليس فيهما "جزء أشرف من جزء"، فإنّ الإنسان "لا شرف له أيضاً على إنسان آخر من جهة حدّه الذي هو الحياة والنطق والموت... فإن اعتبر بعد هذا فعل هذا وفعل ذاك، من جهة الاختيار والإيثار والاكتساب والاجتلاب، فذاك يقف على الأشرف فالأشرف، والأعلى فالأعلى"[47].

ومن قبيل هذه المواقف التي لو نُسبت إلى أحد معاصرينا لَما أُنكرت نسبتها، بل ما انتُبه إلى أنّ صاحبها عاش في القرن الرابع/ العاشر، الموقف التالي من المَلِك، أيّ مِلك ومهما اختلفت الأسماء والألقاب: "المَلِكُ مَن مَلَكَ رقابَ الأحرار بالمحبّة"[48]. ألسنا في هذا الصدد بإزاء تعريف لا صلة له بمفهوم الراعي والرعيّة، ولا علاقة له بالحقّ الإلٰهي، ولا بالتغلّب والقهر، تلك

(46) المقابسة 4، ص83-84.
(47) المقابسة 5، ص85.
(48) المقابسة 66، ص227.

التصوّرات التي عاشت عليها أجيالٌ من المسلمين، وحسبتها قدراً محتوماً، وما زالت تعشّش في أدمغة الكثيرين، وتسكن لاوعيَهم في العهد الذي دشّنته الثورةُ الفرنسية معلنةً عن حقوق الإنسان والمواطن. وأَوْلى بحكّامنا اليوم أن يتأمّلوا هذا التعريف ويعملوا به، عوض الاعتماد على العسف والتخويف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدعاية والقضاء المدجَّن.

فهل يبقى في نفسك أدنى ريب بعد كل هذا الذي أوردناه من الشواهد على حداثة أبي حيّان؟ أم أنت على رأي محقّق المقابسات في تقديمه إيّاها "أنّ أهمّيّتها من الوجهة العلميّة تاريخيّة، وأهمّيّتها من الوجهة الأدبيّة تعبيريّة، ندرسها لنعرف كيف فكّر أسلافنا في فترة من تاريخنا، وكيف عاشوا ولأيّ هدف سعوا (كذا)، لا لنأخذ الحلولَ منها لمشاكلنا وهمومنا، وهي غير مشاكلهم وهمومهم بسبب تغيّر الظروف والأحوال. ونقرؤها من الناحية الأدبيّة، فتثري لغتنا وتغني بياننا وتصوّر لنا كيف يعبّر الأدب عن العلم والفلسفة بالبيان المشرق والأسلوب الرفيع"[49]؟ وذلك بعد أن طرح القضيّة على نحو جيّد فقال: "لعلّ أهمّ سؤال يتحتّم علينا أن نسأله عن المقابسات، بل وعن كلّ كتاب نؤلّفه أو ننشره أو نترجمه أو ندرسه، هو: هل له قيمة فكريّة بذاته؟ وهل لديه رسالة يبلغها لنا؟ وما نوع هذه الرسالة وما قيمتها وثمرتها؟ وهل يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيّتهم وتنوير عقولهم؟ وهل يعينهم في حلّ مشاكل أنفسهم ومجتمعهم؟"[50].

(49) محمد توفيق حسن، مقدمة **المقابسات**، ص47.

(50) المرجع السابق، ص 33.

إنّنا نزعمُ أنّ محقّق الكتاب قد فشل في قراءته لأنّه تأثّر برأيَيْ مايرهوف ودي بور[51]، وكان له موقف سلبيّ من الفلسفة الأفلاطونيّة المحدَثة باعتبارها "فلسفة مثاليّة صوفيّة صدوريّة إشراقيّة"[52]، مستواها "دون مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها"، بل "دون مستوى فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا"[53]. ومن رأينا أنّ الإجمال والتعميم لا يُجدِيان في تقييم الأعمال المدروسة، وأنّه لا بدّ من القيام بعمليّة فرز تفصيلي حتى ندرك ما "يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيّتهم وتنوير عقولهم" حسب عبارة المحقّق نفسه.

ونحن واعون لا محالة بصحّة ما ذهب إليه من أنّ "مشاكلنا وهمومنا هي غير مشاكل [أسلافنا] وهمومهم بسبب تغيّر الظروف والأحوال"، ولكنّ ذلك لا يبرّر بحال حشرَ كلّ المشاكل في بعدها الظرفي، فإنّ منها ما هو من قبيل القضايا الأزليّة الأبديّة ما دام الإنسان هو الإنسان تحت كلّ سماء وفي كلّ عصر وأوان. ولا شكّ عندنا أنّ ما بيّنّاه من جرأة التوحيديّ على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة، ومن تركيزه على الإنسان قيمة محوريّة مطلقة، ومن دفاعه عن مشروعيّة الاختلاف وعن مكانة العقل، ومن نبذه للتقليد، كلّ هذا وغيره ممّا تزخرُ به المقابسات هو من جوهر قِيَم الحداثة ومن مستلزماتها، لا ينقص من شأنه اختلاطه بآراء

(51) نفسه، ص19-20.
(52) نفسه، ص35.
(53) نفسه، ص42.

ونظريّات تجاوزتها المعرفة في عصرنا، وأضحت لا تهمّ سوى مؤرّخ الأفكار فحسب. فتلك سمة كلّ إنتاج رفيع وعلامة كلّ أثر خالد.

ابن رشد: انسجام فكر متعدّد المشارب

العنوان الذي اختاره دومينيك أورفوا (D. Urvoy) لكتابه عن فيلسوف قرطبة: ابن رشد أو طموح مثقّف مسلم[1] عنوان مغرٍ، فالإشكالية التي يُثيرها إشكاليةٌ راهنة دون أن يكون فيها إسقاط أو تعسّف[2]. وكان هدف المؤلف تقديم "ترجمة فكرية" (ص13) وإغناء المعلومات القليلة المتوفرة عن حياة ابن رشد، بوصف العصر الذي عاش فيه، والأحداث السياسية التي واكبها، والتوتّرات الأيديولوجية، وخصائص الأوساط التي ينتمي إليها - الاجتماعية والمهنيّة والسياسية - وحركات الأفكار التي انتسب إليها أو قاومها (ص14). فقسّم عمله إلى تسعة أبواب هي على التوالي: 1) بنو رشد مشاركين في التاريخ الأندلسي، 2) التربية والتوجّهات الدينية، 3) معرفة الطبيعة باعتبارها سموًّا نحو الله، 4) شخصية ملتزمة لكن متواضعة، 5) بدايات متعدّدة الاختصاص في سياق

(1) Dominique Urvoy, *Averroès : Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

(2) انظر تبرير المؤلّف لاستعمال مفهوم "intellectuel"، ص14-15. وهو إذ يشير إلى أصله الغربيّ الحديث - وأيّ المفاهيم الحديثة أصله غير غربي؟ - يعبّر عن رأي غريب: أن العربية ليس فيها مقابل له، وأنها تستعمل في أفضل الحالات عبارة "الطبقة المثقفة".

مضطرب، 6) مجهود التوفيق العمليّ بين الشريعة والحكمة، 7) مجهود التوفيق النظريّ بين الشريعة والحكمة، 8) سلطة ملتبسة، 9) زمن المحن. أمّا غرضنا في هذا المقال فهو تعميق النظر في الإشكالية الرئيسية التي يطرحها الكتاب والانطلاق منه لتحليل المقوّمات التي تجعل من ابن رشد مثقّفاً ومسلماً في آنٍ، والسِمات التي تميّز ثقافته وإسلامه.

من المعروف أنّ ثقافة ابن رشد لم تكن في اختصاص واحد، وأنّه جمع إلى معرفة العلوم الدينية - التي أهّلته ليكون قاضياً على غرار أبيه وجدّه، وليصنّف في أصول الفقه **مختصر المستصفى** وفي الفقه ذاته **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** - إلماماً حسَناً بالطبّ - وقد باشره وألّف فيه **الكلّيات** - وبالفلك، وخصوصاً بالفلسفة، كما تدلّ عليه شروحه الشهيرة لأرسطو، ومناقشته للفارابي وابن سينا، وردوده على الغزالي. بل إليه يعودُ الفضل في إرساء مصطلح "ما بعد الطبيعة" في تاريخ الفلسفة الوسيطة(3). ولهذا السبب فإنّ وصفه بالقاضي أو بالفيلسوف لا يدلّ إلا على وجه واحد من وجوه تكوينه واهتماماته، كما أنّ نعته بالأديب لا يوفيه حقّه، ولا يعكسُ حقيقة إنتاجه، إذ هو ليس أديباً كما كان الجاحظُ أديباً آخذاً من كلّ شيء بطرَف، ولم يكن حريصاً على أناقة العبارة، مأخوذاً بها على غرار التوحيديّ، بل هو أوّلاً وقبل كلّ شيء مفكّرٌ مزدوجُ الثقافة، دينية وعلمية - فلسفية، وإن لم يكن مزدوجَ اللسان. ولعلّنا لا نبالغ حين

(3) انظر في هذا المجال مقال
Jean-Pierre Faye, «Le Vestibule d'or», *in Qantara*, n°28 (1998), p.43.

نقول إنّ هذه الازدواجية هي مصدر طرافة ابن رشد، وهي كذلك أساس الاختلاف في النظر إليه وتقييم تفكيره. ذلك أنّ الأمر يتعلّق بمصدر المعرفة، فهو في الدين الوحي والسمع، وهو في العلم والفلسفة العقل والنظر. والقضية التي تُطرح إذ ذاك هي التالية: هل يزاحم العقلُ الوحيَ؟ وإلى أيّ مدى يمكن التوفيق بين هذين المصدرين، والوصول إلى تأليفية حقيقية تستوعبهما وتتجاوزهما دون أن تتنكّر لأحدهما؟ وهنا لا بدّ من التنبيه إلى ثلاثة عوامل رئيسية من شأنها أن تحدّد ملامح شخصية الفرد، لا في المجتمع الأندلسيّ في القرن السادس فقط، بل في كلّ المجتمعات الإسلامية قديماً:

- أوّل هذه العوامل ما يطبع هذه المجتمعات من قداسة دينية تتجلّى في كلّ نواحي الحياة والسلوك والمؤسّسات المجتمعية. فلا سبيل في إطار تلك المجتمعات إلى تصوّر معنى للنظام الذي يقوم عليه الكون والمجتمع غير المعنى الذي يضفيه عليه الدين(4). وإنّ ما عرفته المجتمعاتُ الغربيةُ الحديثةُ منذ القرن السابع عشر م. من نزع للصبغة السحرية عن العالم ومن إقصاء للرموز الدينية في الثقافة وفي مجالات الحياة المختلفة لا يمكن أن ينطبق بأيّ حال من الأحوال على بيئة ابن رشد.

---

(4) ارجع في هذا النطاق إلى: L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIè siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, Coll. L'évolution de l'humanité, nº9، وإلى: ب. برغر، **القرص المقدّس. عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، تعريب ع م الشرفي وآخرين، تونس، مركز النشر الجامعي، 2003.

- كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أهمّية التنشئة الاجتماعية في الوسط الحضري، ولا سيّما الراقي منه، كما هو الأمر بالنسبة إلى وسط ابن رشد، وطبيعة الموادّ التي يبدأ الطفل بتعلّمها، والتي ترسّخ فيه المعتقدات الدينية السائدة في سنّ يكون فيها مستعدًّا لتقبّلها دون تمحيص، ويستحيل عليه فيما بعد التنكّر لها أو إعادة النظر في أسُسها المركزية. فلا غرابة أن يكون تحصيله لاحقاً لما يخالفها أو يتعارضُ معها مصدراً للتوتّر، لكنّه لا ينسف صبغتها المرجعية المطلقة.

- أمّا العامل الثالث فحضاريّ عامّ، إذ من خصائص كل حضارة حيّة غازية قدرتها على هضم العناصر الوافدة عليها، واستيعابها بشكل يُرجعها إلى الأسُس التي تقومُ عليها هي. وكذا كان شأن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب في زمن ابن رشد، فلم تكن تُنافسها في ازدهارها وتألّقها أيّة حضارة أخرى من حضارات العالَم المعروف آنئذٍ. ومن الطبيعيّ أن يسعى الذين يعيشون في كنفها إلى أن يعرضوا فكر الآخر، واليونان القديم بصفة أخصّ، على معاييرها الذاتية، فيأخذوا منه ما لا يتناقض جوهريًّا مع مكوّناتها ومسلّماتها.

هذه العوامل مجتمعةً قد أثّرت لا شكّ بدرجة ما في نحت شخصية ابن رشد. ولكنّ الإنسان بما هو إنسان غير خاضع خضوعاً مطلقاً للبرمجة المسبقة، وهو قادر بمؤهّلاته الذاتية على إفساد لعبة الطبيعة والمجتمع والثقافة، ولا سيّما إذا كان من طراز الشخصيات القويّة الجسورة على التخلّص من ربقة المواضعات. وبعبارة أخرى

فإنّ نفس الأسباب تؤدّي إلى نفس النتائج في المجال الطبيعي، ولكنّها في المجال الإنساني تؤدّي إلى نتائج مختلفة، قد تبلغ حدّ التناقض، وإلى مواقف غير متوقَّعة البتّة، ويستحيلُ التكهّن بها مسبقاً، إذ الإنسان حرٌّ، وحريته أساس قدرته الإبداعية غير المحدودة[5]. ولذا يتعيّن علينا أن نحاول قدر الإمكان رصدَ الأهداف التي رسمها ابنُ رشد لنفسه بصفة عفوية أو مقصودة، واعتبار أبرز العناصر التي حدّد بها طموحه باعتباره مثقّفاً مسلماً ينتمي لا محالة إلى بيئة مخصوصة، وإلى ثقافة ذات ملامح متميّزة، وإلى معتقدات إسلامية لها طابعها الخاصّ، ولكنّه متفرّد في طريقة انتمائه إليها جميعاً، لا يجوزُ قياسه على غيره، ولا تطبيق القوالب الجاهزة عليه. وسبيلنا إلى ذلك استقراء الدلالات التي تحتوي عليها مؤلّفاته، والاستفادة من المعلومات النزرة المتوفّرة عن حياته العامّة بالخصوص. ونقرّ في هذا الصدد بأنّه يتعذّر ترتيبُ المميّزات التي وَسَمت ثقافة ابن رشد ترتيباً تفاضليًّا بحسب أهمّيتها في ذاتها أو بالنسبة إليه، فالمعطيات الضرورية للقيام بهذا العمل تُعْوِزُنا من جهة، وهذه المميّزات متداخلة متفاعلة فيما بينها من جهة أخرى، بحيث لن يكون تصنيفنا إيّاها سوى تصنيفٍ شكليّ لا ندّعي فيه الشمول والإحاطة.

ولعلّ أبرز ما يلفتُ الانتباه في شخصية أبي الوليد سعيه الدؤوب نحو لذّة المعرفة والاكتشاف. فعلاوة على عدم اكتفائه

---

(5) انظر تحليلاً إضافياً لهذه الخاصية في: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

بتحصيل صنف واحد أو صنفين من صنوف المعرفة، بينما كان تبريزه في ميدان العلوم الدينية وحده مثلاً كفيلاً بأن يضمن له وراثة منصب القضاء عن أبيه وجدّه، تراه شغِفاً بميادين بعيدة الصلة عن بعضها البعض، على غرار الفقه وعلم الكلام واللغة والنبات والحيوان والفلك والطبّ والفلسفة. فلم يخرج عن اهتمامه إلّا مجالان قد يكون لظروفه الخاصة شأن في إهمالهما، هما الموسيقى والكيمياء، لا نعرفُ له مشاركةً فيهما. أمّا الموسيقى فعزوفه عنها لغزٌ محيّر، إذ كان الفلاسفة المشارقة، مثل الكندي والفارابي وابن سينا، والأندلسيّون مثل أبي الصلت وابن باجّة معتنين بها. فهل إنه لم يجد أستاذاً كفؤاً يعلّمه أصولها، أم أنه اعتبر أنّ الاشتغال بها لا يليق بمَن في مرتبته الاجتماعية؟ ربّما هذا أو ذاك أو غيرهما من الأسباب. وأمّا الكيمياء فالمُرَجَّح أنّ صبغتها السحريّة والعرفانية الغالبة في عصره قد جعلته ينفر من تعاطيها نفوره من التصوّف ومقولاته اللاعقلانية. ولا شكّ أنه رأى في بحث الكيميائيين عن تحويل المعادن إلى ذهب عملاً لا طائل من ورائه.

وقد قاده هذا الشغفُ إلى خصلتين أساسيتين: الأولى اطّلاعه على إنتاج عظماء المفكّرين في جميع الميادين التي اشتغل بها، مِن أفلاطون وأرسطو وبطليموس إلى الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، فضلاً عن أبي حنيفة ومالك والشافعي، وشيوخ المعتزلة، والأشعريّ والجُويني، ومن لفّ لفّهم من علماء العرب والمسلمين، وعلماء بيئته وعصره. ولذا لا تراه مهتمًّا بمن دون هذه الطبقة في العلم، وبمَن يقتصر على الترديد والاجترار، فلا يبلغ درجة الاجتهاد. والثانية أنّ هذا الاطّلاع الواسع لم يُقعده عن

محاورة هذه السُلَط المعرفية محاورةَ الندّ للندّ، ولم يُلجمه عن نقدهم عند الاقتضاء، وبيان نقائصهم وعيوبهم، أو ما وقعوا فيه من التناقض، وما عبّروا عنه من الآراء الخاطئة والمرذولة المتهافتة في نظره.

ولكنّ اتّصاف ابن رشد بهذه المزايا ليس من شأنه وحده أن يجعل منه المفكّر الفذّ والمثقّف العبقريّ الذي ملأ الدنيا وشغل الناس على حدّ عبارة القاضي الفاضل في أبي الطيّب. ولو اقتصر في مختلف مؤلّفاته على الشرح في معناه المتعارَف، وعلى العرض والتلخيص والتقويم، لَمَا كان جديراً بالمكانة التي تبوّأها عن جدارة. إلّا أنّه منذ باكورة أعماله في تلخيص مستصفى الغزالي في أصول الفقه، إلى آخر ما كَتَب في شروحه لجمهورية أفلاطون، وكتاب الطبيعة لأرسطو، قد عبّر عن فكر وقّاد مستقلّ، أدّاه إلى البحث المستمرّ عمّا سمّاه د. أورفوا "مبدأ الانسجام" (le principe de cohérence). وبهذا المبدإ نستطيعُ فعلاً أن نفهم لا فقط ما اهتدى إليه في "الكشف عن مناهج الأدلة" بالخصوص، وأيضاً في "فصل المقال" و"تهافت التهافت" ونعته المؤلَّف بـ"الكلام الفلسفي"، بل كذلك كلّ المواقف النقدية التي دافع عنها، سواء في كلّيات العلوم وتصنيفها، أو في القضايا الجزئيّة التي تعرّض لها على امتداد تآليفه. وهيهات أن يكون الالتزام بمبدإ الانسجام على طول حياة ثريّة بالإنتاج المتنوّع مِمّا يقدر عليه أيّ إنسان ليس له ذكاؤه، وليست له يقظته الدائمة في تتبّع المستلزمات المنطقية التي يقتضيها كلّ مشكل من المشاكل النظرية أو العملية. صحيح أنّ التأليف بين العناصر المتنافرة قَصْدَ وضعِ بناءٍ نظريّ متماسك هدفُ

كلّ مثقّف، ولكنّ التوفيق لا يحالف بالضرورة الساعي إليه. وعلى هذا الصعيد بالذات يبرز الفرقُ الواضح بين تلفيقية الغزالي - وقد أراد الجمع بين المتنافرات من فقه وفلسفة وتصوّف - وتأليفية ابن رشد بين الحكمة والشريعة، بين مقتضيات العمل والسلوك الاجتماعي من ناحية، ومقتضيات البحث النظري والبرهان المنطقي من ناحية أخرى، هذه التأليفية التي أُسيءَ فهمها وتأويلها في أوروبا المسيحية، فاعتُبرت قولاً بازدواجية الحقيقة، والتي تحمل رغم ذلك بذوراً واعدة في تجاوز الثنائيات العقيمة التي ما فتئ الفكر الديني عموماً، والإسلامي على وجه الخصوص، يعاني من تبعاتها الخطيرة.

إنّ البحث عن نظرية تأليفية شاملة لا تغترّ بالأدلّة الخَطابية الواهية، وتعمل على ربط الأسباب والنتائج، هو ببساطة عنوانُ الصرامة المنهجية التي تحلّى بها ابن رشد، وهو بلا منازع من أهمّ المعايير التي تميّز المثقّف عن سائر "العلماء" والدارسين والرواة والمقلّدين. ولئن وجَد الرجل ضالّته بصفته مثقّفاً في امتلاك ناصية هذا المنهج، فإنّ المثقّفَ هو كذلك إنسانٌ يعيش في مجتمع معيّن ويتأثّر بقِيَمه. ولذا كان سعيه إلى تحقيق السعادة في المستوى الفكريّ والعقليّ موازياً لسعيه إلى تحقيق السعادة المادية والمعنوية عن طريق المنصب والجاه، فلم يستنكف من تقلّد منصب القضاء، في حين كانت التقوى تنفّر بعضهم منه، ولم يَرَ في القرب من السلطان ما يخلّ باستقلاليته، ويقدح في مصداقيته، بل إنّ هذا السعي لم يغب عنه الأفق الأُخروي الحاضر باستمرار، والموجِّه لكلّ أعماله نحو النجاة في الآخرة، ونيل رضوان الله. الموقف

الوحيد الذي شذّ فيه وخرج خروجاً لافتاً عن قِيَم عصره ومجتمعه هو دفاعه في شرح جمهورية أفلاطون عن المساواة بين الجنسين، وتأكيده أنّ حصر مهامّ المرأة في وظيفتها الإنجابية هو المسؤول، في الدول التي تحبس المرأة في البيت وتربّيها على ذلك، عن فقر تلك الدول وعن منزلة المرأة الدونية، لا خللٌ ما في تركيبتها أو نقص مزعوم في مؤهّلاتها(6).

(6) لم يصلنا هذا النص البالغ الأهمية إلا عن طريق الترجمة العبرية. انظر: E. Rosenthal, *Averroës Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956، ص166 من الترجمة الإنكليزية عن العبريّة. ونظراً إلى أهمّيته في الإقرار بالمساواة بين الجنسين فإننا نورده معرّباً كما جاء في: ابن رشد، **تلخيص السياسة**، تعريب حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص126:
"وفي مُدُنِنا القائمة فإنّ قابلية النساء ليست واضحة، لأنّ النساء غالباً ما يؤخذن للإنجاب. ولهذا فإنّهنّ يوضعن في خدمة أزواجهنّ، وما عليهنّ إلا الإنجاب والرضاعة والعناية بالولد، وإن كان هذا الأمر يعطّل أفعالهنّ الأخرى. والذي يبدو للعيان أنّ نساء مدُننا لا يصلحن لفضيلة غير هذه، وهنّ بذلك يشبهن النباتات. وكونهنّ عالة على الرجال في هذه المدن جعلها فقيرة.
إنّ نساء هذه المدن يوجدن بأكثر من الرجال بضعفين، وإن كنّ معطّلات عن أيّ عمل ضروري سوى القليل منه. وهذا القليل مُلزِم لهنّ لسدّ الحاجة إلى المال، مثل الحياكة والنسيج. وهذه حُجّة بيّنة بنفسها.
إذن، وكما تبيّن لنا، إنّ الإناث يجب أن يشاركن الذكور في الحرب والقتال وما شابه ذلك. ومِن الملائم لنا في اختيارهنّ أن تكون لهنّ الخصال ذاتها التي للرجال. ولن يتمّ ذلك إلا إذا تعلّمن سويّة مع الرجال الموسيقى والرياضة. ولهذا قال أفلاطون إنّه لا خوف عليهنّ وهنّ يمارسن الرياضة إن وقفن عاريات مع الرجال، طالما أنّهنّ متحليات بالفضيلة.
والآن أصبح من البيّن أنّ النساء يجب أن يأخذن مكانتهنّ بين أهل المدينة، مثلهنّ مثل الرجل، وأنّهنّ يجب أن يقفن بمثل ما للرجال من درجة".

أمّا فيما عدا ذلك فما نخالنا مبالِغين حين ننعتُ ابن رشد بالمثقّف المسلم المحافظ. وتتجلّى هذه المحافظة بالخصوص في تصوّره لدَور الشريعة، وفي موقفه من العامّة. فلقد كان يؤمن بأنّ حُسْنَ سير المجتمع رهين تطبيقه للشرائع الإلٰهية المستنبَطة من الكتاب والسُنّة والإجماع، أي إنّه لم يكن واعياً كمال الوعي بأنّ ما اعتبرته السُنّة الثقافية الإسلامية شريعة إلٰهية هو في حقيقته أحكام وضعية أضفى عليها الحُكّام والفقهاء متضامنين قداسةً دينية. وإذا كان ابراهيم النظّام في بداية القرن الثالث ـ في أوج ازدهار النشاط العقلي في تاريخ الحضارة الإسلامية ـ قد نفى حُجِّيّة الإجماع وإمكانية انعقاده أصلاً، وقدح في الأخبار التي يرويها المُحَدِّثون، وبيّن تناقضها في عديد الحالات، واستحالة القياس عليها وعلى الأحكام القرآنية، منافحاً عن قدرة العقل البشري على تنظيم الحياة وفق مقتضياته(7)، فالمستغرَب حقًّا أن يثق فيلسوف القرن السادس في دلالة التواتر على اليقين، وفي صحّة الأحاديث التي يتناقلها أهل السُنّة عموماً، وأن يقصر إمكانيات التأويل على ما يخصّ العقيدة، دون ما يخصّ الأحكام، بل إنّه لم يتحلَّ حتّى بالمرونة التي توخّاها المازري في شأن المعاملات المصرفية(8)، وتبنّى في الفقه "أشكالاً من التفكير كان ينبذها نبذاً مطلقاً فيما عداه"(9)،

(7) انظر على سبيل المثال: ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، المصدر المذكور، ص15 ـ 32، وفي أماكن أخرى متفرّقة؛ فخرُ الدين الرازي، **المحصول**، المصدر المذكور، ج2، ص154 ـ 163؛ نشوان الحميري، **الحور العين**، ط2، القاهرة ـ صنعاء، 1985، ص284 ـ 290.

(8) D. Urvoy، المرجع المذكور، ص118.

(9) المرجع نفسه، ص115.

رغم أنّه كان، بتأليفه لـ"بداية المجتهد"، داعيةً إلى عدم التقيّد بمذهب واحد، وخرج بالاختلاف عن منزعه السِّجَالي إلى ممارسة نقديّة تحتفظ بأفضل الحلول، بقطع النظر عن انتماءات أصحابها. ومن المؤكّد عندنا أنّ ابن رشد لم يكن مُنافِقاً ولا مستعملاً شكلاً من أشكال التَّقِيّة، بل كانت إعادة النظر في المسلّمات التي انبنت عليها المنظومة الفقهية تعترضها عنده عقَبة نفسية يفسّرها - دون أن يبرّرها - تكوينُه وبيئته، تماماً كابن خلدون في الحاجز النفسيّ الذي جعله يعتبر الأخبار الشرعية إنشائية لا ينطبقُ عليها ما ينطبق على سائر الأخبار من دواعي الكذب والوضع[10]. ولا شكّ أنّ الصبغة العملية لتفكير الرجُلين كانت تحول بينهما وبين الاعتراض على تلك المسلّمات، في غياب بديل واقعيّ ذي مصداقية في عصرهما.

وكذا الشأن في موقفه من العامّة. لقد بيّنّا في موضع آخر[11] أنّ استنقاصه لها وفرض التقليد عليها، ليس مردّه إلى النظرة الإسلامية كما تبرز في النصّ القرآني، بقدر ما هي ثمرة الممارسة الاجتماعية الضاربة جذورها في عمق تاريخ الشعوب، قبل بزوغ شمس الحداثة وشيوع قيم المساواة والديمقراطية والمسؤولية الفردية. ومن الأكيد أنّ هذا الموقف يحدّ إلى مدى بعيد من إمكانية تأثير المثقّف في مجتمعه، ودفعه نحو الإبداع والجرأة في المبادرة، ويحصر الحوار في طبقة ضيّقة، عاجزة لا محالة عن تطبيق نظرياتها على أرض الواقع ما دامت الأرضية الضرورية غير مُهَيّأة لتعميمها. وما حظوظ "الإصلاح" إذ ذاك إلّا ضعيفة، إن لم تكن منعدمة، ما

---

(10) ابن خلدون، **المقدمة**، المصدر المذكور، ص37.
(11) "في ذكرى أبي الوليد"، أسفله.

دام مؤمناً بالوصاية على جمهور الناس، مفروضاً من فوق، معوَّلاً فيه على حُسْن استعداد الحُكّام، وغير مفجّر للطاقات الكامنة في أوسع الطبقات الاجتماعية.

وهكذا يتبيّن بوضوح أنّ أبا الوليد ابن رشد في حاجة ماسّة إلى أن يُقرأ اليوم بحسب معيارين مختلفين: بحسب الإسهامات الجليلة التي أتى بها وفق ما تسمح له به آفاقُهُ الذهنيةُ وثقافته وبيئته التاريخية المخصوصة، ولكن كذلك بحسب ما بقي صالحاً من تفكيره في عصرنا، على صعيد المنهج والحلول، وفق قِيَمِنا المعاصرة وطموحاتنا وظروفنا الخاصّة، في عالَم شهد في القرنين الماضيين بالخصوص ويشهد في أيّامنا بالذات تحوّلاتٍ جذرية، وثوراتٍ عميقة على كلّ المستويات، لا مناص لنا من مسايرتها والإسهام فيها بإيجابية ونِدّية.

في ذكرى أبي الوليد

احتفل العالَم سنة 1998 بمرور ثمانية قرون على وفاة قاضي قُرطبة وفيلسوفها أبي الوليد ابن رشد (520/ 1126-596/ 1198). ولئن بدأ هذا الاحتفال منذ السنة التي قبلها، ومن آياته إنتاج المخرج المصري يوسف شاهين لشريط "المصير" مستلهِماً بعض الأحداث التي عاشها ابن رشد، وخصوصاً توظيف الدين توظيفاً سياسيًّا على غرار ما يحصل في عصرنا، وترجمة الأستاذ ابراهيم الغربي شرح كتاب النفس من اللاتينية، وإعادته إلى اللغة التي كُتب بها بعد أن ضاعت نسخته العربية الأصلية في جملة ما ضاع من آثار هذا الفيلسوف الفذّ، فإنّ عديد الملتقيات قد انعقدت في الشرق والغرب لدراسة فكره وتبيّن تأثير الرشدية في التمهيد للنهضة الأوروبية، بدءاً بما أرساه توما الأكويني من مناهج تأويلية في نطاق علم اللاهوت المسيحي، لعلّها لم تكن ممكنةً لولا شروح ابن رشد لأرسطو، ومحاولته التمكين للنظر العقليّ في تفسير المعتقدات الدينية.

إنّ مزيد التعريف بآثار ابن رشد وبآرائه لَأمر مفيد لا محالة، وهو ما تعهّدت به عشراتُ الكتب والمقالات العلمية، ولكنّنا هنا

لن نهتمّ إلّا بجانب واحد من فكره، نرى أنّه لا غنى للقارئ المعاصر عن الانتباه إليه وإلى أبعاده، حتى يتجنّب الصفة الغالبة على الأدبيات الشائعة في البلاد العربية حين تتناول التراث لغاية تمجيده والتغنّي بفضائله، دون مراعاة لظروفه التاريخية.

فلقد كان أبو الوليد يؤمن بأنّ الناس ينقسمون إلى صنفين: الصنف الأول مُؤَهَّل لمعرفة حقيقة الأشياء، وهو "أفضل أصناف الناس"، ويتكوّن ممّن يسمّيهم "أهل التأويل"، أو "أهل النظر"، أو "البرهانيين"، أو "العلماء" و"الراسخين في العلم". أمّا الصنف الثاني فهو "جميع الناس" أو "الجمهور"، وكلّ "مَن ليس من أهل ذلك الشأن"، و"مَن كان من غير أهل العلم"، بمن فيهم "أهل الجدل"، أي المتكلّمين أو أصحاب علم الكلام. فيقول مثلاً: "وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربَين، إمّا خطأ يُعذَر فيه مَن هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يُعذر الطبيبُ الماهر إذا أخطأ في صناعة الطبّ، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحُكم، وإمّا خطأ ليس يُعذَر فيه أحدٌ من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كُفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة"[1]. ويؤكّد هذا المعنى بقوله: "ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة [أحوال المعاد] من العلماء معذوراً، والمُصيب مشكوراً أو مأجوراً... وأمّا مَن كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها. وتأويلها في حقّه كُفر، لأنه يؤدّي إلى

(1) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ط بيروت، 1961، ص44.

الكفر... فمَن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكُفر، والداعي إلى الكُفر كافِر"[2].

ولهذا فهو يعتبرُ أنّ التأويل اليقيني الذي أهلُه هم البُرهانيون، "ليس ينبغي أن يصرَّح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرّح بشيء من هذه التأويلات لِمَن هو مِن غير أهلها، وبخاصّةٍ التأويلات البرهانية، لِبُعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكُفر..."[3]، وأنّ السبب في نشأة الفِرَق الإسلامية وما نتج عنها من تكفير المسلمين بعضهم بعضاً أو تبديعهم، ليس سوى هذا التصريح، فيقول: "ومِن قِبَل التأويلات والظنّ بأنّها ممّا يجب أن يُصرَّح بها في الشرع للجميع نشأت فِرَق الإسلام، حتى كفّر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً"[4].

ويبرّر ابن رشد موقفه هذا، المميّز بين الصنفين، بتأويل مخصوص للآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7]. فهو حين يتعرّض لتكفير الغزالي للفلاسفة في ثلاث مسائل (في القول بقدم العالم، وبأنّ الله لا يعلم الجزئيات، وفي حشر الأجساد) يقول: "إنّ هَهُنا تأويلات يجب أن لا يُفصَح عنها إلا لِمَن هو من أهل

(2) المصدر نفسه، ص48.
(3) نفسه، ص52.
(4) نفسه، ص55.

التأويل، وهم الراسخون في العلم، لأنّ الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى "وَالرَاسِخُونَ فِي العِلْمِ"[5]. أمّا حين يقسّم الناس إلى خطابيين هم الجمهور الغالب، وأهل التأويل الجدلي، ويقصد بهم علماء الكلام، وأهل التأويل اليقيني، وهم الحكماء، فيقول بصدد الآية نفسها: "ولهذا يجب أن يُصرَّح ويقال في الظاهر الذي الإشكال في كونه ظاهر بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، أنّه متشابه لا يعلمه إلا الله، وأنّ الوقف هُهُنا في قوله "مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ"[6].

والغريب أنّ ابن رشد يذهب إلى أنّ لِأئمّة المسلمين - أي للسلطة السياسية - دوراً في فرض هذا التمييز، حتى لا يطّلع على "العلم" إلا أهله، ويرى في الآن نفسه أنّه يجب على أولئك الأئمّة تمكين أهل العلم من معرفته، وإلّا كانوا ظالمين وصادّين لِما دعا إليه الشرع، فيقول: "والذي يجب على أئمّة المسلمين أن يَنهوا عن كتبه (أي الغزالي) التي تتضمّن العِلم، إلا مَن كان من أهل العلم. كما يجب أن يَنهوا عن كُتُب البرهان مَن ليس أهلًا لها... ولكنّ منْعها (أي كتب البرهان) بالجملة صادٌّ لِما دعا إليه الشرع، لأنّه ظلم لِأفضل أصناف الناس"[7]. فكيف نفسّر موقف ابن رشد هذا؟

لا شكّ أنّ تصنيف الناس إلى خاصّة وعامّة، أو نخبة وجمهور، تصنيفٌ تمتدّ جذوره إلى أعماق التاريخ. لقد كانت

(5) نفسه، ص38-39.
(6) نفسه، ص53.
(7) نفسه، ص49.

ديمقراطية أثينا ديمقراطية الرجال الأحرار دون النساء والعبيد والغرباء، مثلما كانت دار الندوة في مكّة قبل الإسلام لا يؤمّها سوى "المَلإ من قريش"، أي السادة والأغنياء، وكانت السلطة في جلّ المجتمعات القديمة محصورة في الأسياد والشيوخ. والسلطة، كما هو معروف، معنويّة أساساً وعمادها السيف، بمعنى القوّة الماديّة التي تمارِس العنف المشروع، أو المال أو المعرفة. ولذلك كان التضامن بين الحكّام والأغنياء والعلماء سمة قارّة في التاريخ، وكانت التناقضات بينهم دوماً ثانويّة، بإزاء التناقض الرئيسي بينهم جميعاً من جهة، وبين سائر أفراد المجتمع وفئاته من جهة أخرى.

إنّ موقف ابن رشد على ضوء هذا المعطى لا يمكن إذن أن يكون محلّ استغراب، فهو متأثّر بقِيَم عصره ومُدَخلِن لهذه القِيَم، حتّى أنّها تبدو له بديهية، ولا يخامره أدنى شكّ في صلاحيتها المطلقة، وفي ضرورتها ضرورة طلوع الشمس من المشرق، وموت الكائنات بعد وجودها على وجه الأرض. وما نريد تسجيله في هذا الصدد هو تبريره لهذه القِيَم تبريراً دينيًا، فيصرّح بقوله: "ونحن نعلم قطعاً أنّه لا يخلو عصر من الأعصار مِن علماء يرَون أنّ في الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس!"(8).

لقد كانت الرسالة المحمدية موجَّهة إلى الناس كافّة، وكان الخطاب فيها موجَّهاً باستمرار إلى جميعهم، أو إلى الذين آمنوا بها، دون تمييز على أساس اللون أو الجنس أو السنّ أو اللغة

(8) نفسه، ص38.

أوالعلم أو المنزلة الاجتماعية أو غيرها من المعايير. وكانت هذه الخاصّية مِن أهمّ الأسباب في إعراض القرشيين عن اتّباعها في مبتدئها: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ﴾ [الشُعَرَاء: 111]؛ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البَقَرَة: 13]. ولا يعني ذلك أنّ كلّ الذين اتَّبعوا الرسول في بداية دعوته كانوا من المستضعَفين، بل إنّهم كانوا في أغلبهم ينتمون إلى أوساطٍ اجتماعيةٍ رفيعة. ولكنّ الذي صدّ زعماء قريش، فضلاً عمّا رأوا في الدين الجديد من تهديد لمصالحهم التجارية وتنكّر لعقائدهم الموروثة، أنّ أصحاب محمد كانوا من الأحداث، مثل عليّ بن أبي طالب والزُّبَيْر ابن العوّام وسعد بن أبي وقّاص، ومن الشبّان خصوصاً، إلى جانب عدد من الكهول ومن العبيد(9). وبعبارة أخرى فإنّهم لم يقبلوا أن يمتزجوا بهذه الأصناف الاجتماعية، وأن يسوَّى بينهم وبينها، ممّا يعني في نظرهم حطًّا من مكانتهم، وخرقاً للنواميس التي اعتادوها.

إنّنا هنا بإزاء ثورة حقيقية على أوضاع تمييزية راسخة في الواقع المعيش وفي ضمائر الناس، لم يكن مِن السهل على الرسالة المحمدية القضاء عليها، مثلما لم يكن مِن اليسير مَحْو ذوبان الفرد في المجموعة، والسُّمُوّ به إلى منزلة الإنسان الحرّ حرية ذاتية، والمسؤول مسؤولية فردية. فما إن مات الرسول حتى طفت إلى

(9) انظر في هذا المجال الدراسة الدقيقة التي أنجزتها حياة عمامو: **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام**، المرجع المذكور.

السطح تلك القِيَم المكبوتة زمن الوحي، وعادت العصبيات قويّة فاعلة، سواء منها التقليدية أو المستحدَثة في ظلّ الإمبراطورية الناشئة. ولم يكن بوسع المسلم التخلّص من الموروث القبَلي وتحمّل المسؤولية الجديدة التي حُمِّلها وهو غير مستعدّ لها كامل الاستعداد، في ظروف القرن السابع الميلادي الثقافية العامّة، فحصل ما لم يكن بدّ من حصوله، أي تغلُّب مقتضيات المؤسّسة والانسجام الاجتماعي على مقتضيات الضمير الحرّ، وتمّ ما هو معروف في التاريخ منذ اجتماع السقيفة، مِن غلبة الاعتبارات المصلحية الآنيّة على ما سواها.

لِيرجع القارئ إن شاء، وعلى سبيل المثال فحسب، إلى ما أورده البخاري في "**جامعه الصحيح**"، ضمن خبر طويل في الباب 31 مِن كتاب الحدود، وسيكتشف السرعة التي تمّ بها التنكّر للمساواة الجوهرية التي جاء بها الإسلام. بلغ عمرَ بن الخطاب في آخر خلافته أنّ من الناس مَن يقول: "لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة"، فكان ردّ فعله طبيعيًّا بالمعيار الإسلامي الجديد، إذ قال: "إنّي إن شاء الله لقائمٌ العشيّة في الناس فمحذّرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم". وإذا بعبد الرحمن بن عوف ـ وهو مِن كبار الصحابة ـ ينصحه بقوله: "يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإنّ الموسم يجمع رُعاع الناس وغَوْغَاءهم، فإنّهم هم الذين يَغلبون على قربك حين تقوم في الناس. وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يُطيرها عنك كلّ مُطيّر، وأن لا يَعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها. فأَمْهِل حتّى تقدم

المدينة، فإنّها دار الهجرة والسُنّة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلتَ متمكّناً، فيعي أهل العلم مقالتك، ويضعونها على مواضعها».

وبقطع النظر عن صحّة هذا الحديث أو عدم صحّته وأنّه، في صياغته على الأقلّ، يعكس مشاغلَ عصر التدوين أكثر مما يعبّر عن واقع المسلمين في العهد المنسوب إليه، فمِن الجدير بالملاحظة أنّ ما يقوله ابن رشد عن "أهل العلم" في مقابل "الجمهور" لَكأنّه صدى لِما نُسب إلى عبد الرحمن بن عوف عن "أهل العلم" كذلك و"أشراف الناس"، في مقابل "رُعاع الناس وغَوْغَائهم". أولئك قادرون على أن يَعُوا حقيقة الأمور، وهؤلاء غير جديرين بأن يُكشَف لهم عنها. و"عادَت حليمة إلى عادتها القديمة"، كما يقول المثل الشعبي، ونُسِيَ تقريع القرآن للرسول ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ عَبَسَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ وَهُوَ يَخْشَىٰ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ . . .﴾ [عبس: 1-11]. بل آل الأمر مع الإمام الشافعي إلى أنّ مِن المسلمين مَن "كُلّفوا في أنفسهم" ومِنهم مَن "كُلّفوا في غيرهم"، وإلى أنّ "علم الخاصة سُنّة من خبر الخاصّة، يعرفها العلماء ولم يُكلّفها غيرهم"(10). وباتت الوصايةُ على العامّة سِمَة قارّة مِن سِمات رجال الدين، يرونها طبيعية مشروعة، رغم معارضتها الصارخة لروح القرآن ومنطوقه، واستقرّ في الأذهان أنّ مِن العِلم ما هو "مضنون به

(10) الشافعي، **الرسالة**، القاهرة، دار التراث، ط2، 1399/ 1979، ص478.

على غير أهله"، وأنّه ينبغي "إلجام العوامّ عن علم الكلام" (وهو عنوان أحد كتب الغزالي!). وقِس على ذلك العديد مِن عبارات الاحتقار لكلّ مَن لا ينتمي إلى الفئة المحظوظة بالمعرفة، وبما يتبع المعرفة مِن امتيازات مادية ومعنوية.

إنّنا لم نذكّر بهذه المعطيات التاريخية، ونحن بصدد الحديث عن ابن رشد في ذكراه، إلّا لنبيّن أنّ عبقريته المتجلّية في عناصر أخرى مِن تفكيره، ليس أهونها أنّه استطاع بذكاء نادر أن يفهم أرسطو ويتمثّل آراءه على حقيقتها انطلاقاً من ترجمات عربية ناقصة، وهو الجاهل باليونانية، أنّ هذه العبقرية قد عجزت عن تخطّي هذا العائق النفسي-الاجتماعي. وليس لنا، وقد زَعزعت الحداثة المسلَّمة التي يصدر عنها، المنافية لحقوق الإنسان وللمساواة الأساسية بين البشر، أن نسكت عمّا يحقّ لنا اعتباره من آثار القيم المجتمعية التاريخية، أكثر مما هو من غايات الإسلام بصفة خاصّة ومؤكَّدة، مثلما يريد أن يوهمنا به، لا هو وحده بل كلّ العلماء التقليديين وكلّ طُغاة العالَم قديماً وحديثاً.

لكن لا يذهبنّ بك الظنّ إلى أنّنا ندعو إلى "تسوية من الأسفل" وإلى إنكار دور النُخَب في الارتقاء بمجتمعاتها، وفي رفع مستوى وعيها وتفكيرها. إنّ مثال جارتنا الجزائر التي همّشت نُخَبها ودفعتهم دفعاً إلى الهجرة بحكم سياسة شعبوية غبيّة أدّت إلى الوضع المأسويّ الذي عاشته في التسعينات، بليغٌ في التنبيه إلى أنّنا ما قصدنا ذلك، وما نرتضيه. لكنّ الفرق شاسع بين أن لا تَظلم النخبة، بسلبها حقّها في البحث والاجتهاد ودفع حدود المعرفة إلى

أقصى مدى ممكن، وأن تَستنتج من ذلك حرمان أغلبية البشر من حقّهم الطبيعي في الخوض في مباحث النخبة المحصورة فيها، فتمارس عليهم وصاية ما أنزل الله بها من سلطان، بدعوى قصور أفهامهم، وخوفاً عليهم من الوقوع في الكفر والبدعة. إنّ مَلَكة الفهم والمؤهّلات الذهنية متوفّرة بمقادير متقاربة لدى كافّة البشر، باستثناء قلّة قليلة من أصحاب العاهات العضوية، وإنّ الفروق الملاحَظة بين الناس في هذا الصدد إنّما ترجعُ بالأساس إلى العوامل البيئية، وإلى نوعية التربية التي تلقّوها. فحريّ بنا أن لا نظلم عامّة الناس مرّتين، مرّة بالأنظمة الاجتماعية التي حرَمَتهم من الحظوظ المُتاحة للخاصّة، ومرّة بسياج الجهل والخرافة الذي يُراد سجنهم داخله. ومِن حسن الحظّ أنّنا نعيش في زمن يُنشَر فيه التعليم بكلّ مستوياته، وفي كلّ الاختصاصات، على أوسع نطاق ممكن، ويُعامَل فيه المواطنون، في كلّ الأنظمة الحديثة، باعتبارهم رُشَداء، لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات، كما لم يعُد فيه مجال لحجب المعلومة أيًّا كانت، ومَهما كان مصدرها، وأضحى فيه الذين يرومون فرض الرقابة على التفكير والتعبير والنشر بكلّ الوسائل، يخوضون معارك خاسرة، ويُعتَبَرون مُجدِّفين ضد تيّار التقدّم والرقيّ، ويُحشَرون ضمن المستبدّين وأعداء الديمقراطية وحقوق الإنسان.

لذا فإنّه يحقّ لنا، بل ينبغي لنا، أن نُعيد النظر في الأسُس التي أقام عليها ابن رشد نقده للغزالي والمتكلّمين عموماً، سواء كان مصيباً في محتواه أو مخطئاً، وأن نراجع المبادئ التي دافع

عنها، على ضوء قيمنا المعاصرة، حتّى يكون للحكمة والنظر العقليّ مكان في المعرفة المنشودة، معرفة الإنسان ـ أيّ إنسان ـ لنفسه وللكون من حوله، مثلما يكون بلوغ الحقّ والتمتّع بالأمن والجمال وإنتاج الخيرات والتنعّم بها، مِن نصيب كلّ البشر، لا تُميِّز بينهم إلّا عزائمهم ودرجات طموحهم. وبذلك يُعترَف لهم جميعاً بحقّهم الطبيعيّ في تحقيق ذواتهم وتحديد نوعية سعادتهم دون وصايةٍ من أحد على مؤهّلاتهم.


رابط بديل
lisanerab.com

فهرس المحتويات

القسم الثاني: قراءات في التراث

لبنات

في قراءة النصوص

جمعنا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب عدداً من الفصول التي نُشرت في مجلات وكتب مختلفة، تتعلق أساساً بقضايا المنهج، وبتطبيقه على الفكر العربي الإسلامي. ونواصل في هذا الجزء جمع فصول أخرى تنتمي إلى محور آخر من محاور اهتمامنا، قريب من المحور الأول ومكمّل له، وهو قراءة النصوص الدينية والتراثية.

وكلّ قارئ إنما لا يطرح على نفسه وعلى النص من الأسئلة إلا ما كان قادراً بنسَب متفاوتة على الإجابة عنه إجابة مقنعة. فمن غير المستغرب أن تكون القراءة الحديثة مخالفةً للقراءة التقليدية ومُحرِجة للضمير الديني الذي لم يتعوّد على تعرية الوقائع وعلى نزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور، فتجليّها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها.

وليست قراءة النصوص بهذا المعنى ممارَسة معهودة في ثقافتنا الدينية السائدة. فالثبوتية والإطلاقية هما النزعتان الطاغيتان على هذه الثقافة، لا لعَيْب متأصّل فيها بل لأنّ المُساءَلة والاستفهام ومراجعة "الثوابت" وإعادة النظر في المسلّمات الموروثة، كل ذلك هو من إفرازات الحداثة، ونحن لم ننتجها، فتبدو لنا غريبة، عدائية، مدمّرة، والحال أن لا مفرّ منها.

موضوع الكتاب **فكر إسلامي**

ISBN 978-9959-29-549-1

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

دار الكتاب الجديد | توزيع حصري



عبد المجيد الشرفي

عميد سابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس وباحث في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة العربية.

مؤلفاته:

- مقامع الصّلبان، تونس، 1975. (تحقيق).
- الرسالة العَسْجَدية في المعاني المُؤَيِّدية، تونس- طرابلس، 1976. (تحقيق)
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، ط1، تونس، 1986؛ ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
- الإسلام والحداثة، ط1، تونس، 1990؛ ط5، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، بيروت، 2001؛ ط2، 2008.
- ب. برجر، القرص المقدس، تونس 2003. (تعريب، بالاشتراك).
- La pensée islamique, rupture et fidélité (القطيعة والوفاء في الفكر الإسلامي)، تونس- باريس، 2008.
- في الشأن الديني، تونس، 2005.
- مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دمشق، 2008. (بالاشتراك).

له مساهمات فكريّة وبحثيّة في عدد من الدوريّات المتخصّصة والمؤتمرات العلميّة.

...بالنسبة إلى المختصّ في علم الاجتماع لا يوجد دين صحيح وآخر خاطئ. الدين عنده هو الدينُ المَعيش. هو ما يعتقده عامّة الناس أو فئات مخصوصة من المجتمع تختلف باختلاف السنّ والجنس والمستوى الثقافي والاقتصادي ونوعية النشاط.... إلخ.

والإناسة أشملُ من علم الاجتماع. وتسعى إلى التركيز على الإنسان بكل أبعاده الرمزية والمادية. فتهتمّ طبعاً بالعلاقات الاجتماعية. ولكنّها تهتمّ كذلك بالعلاقات بين الإنسان والاقتصاد والسياسة والنفسيات والأخلاق والقِيَم وغيرها.

وقد ذكرنا هاتين المقاربتين السوسيولوجية والإناسية، أوّلاً للتنبيه إلى أهمّيتهما البالغة في حاضر المجتمعات الإسلامية ومستقبلها. وثانياً للإلحاح على ضرورة تلافي التأخّر الذي تعاني منه الدراسات الإسلامية في هذا المضمار، إذ بقيت في أغلب الأحيان عالةً على النظريّات التي يأتي بها الإناسيّون من خارج الإطار الإسلامي.